

مجلة
الثقافة
الوطنية
الديمقراطية

أدب ونقد

العدد
٢٠٤
أغسطس
٢٠٠٢



• الشورى والبيعة والديمقراطية
• الغزالي.. الفلسفة.. التصوف.. علم الكلام
• عبد القادر القط.. شاعراً

سيد القمني

إسماعيل الهدوي

محمد إبراهيم أبو سنة

وديع أمين

محمود عبد الوهاب

أيمن بكر

□ الأمة بين الدين والقومية
□ قصيدة النثر.. ملامح جيل
□ أعلام الصوفية



أدب ونقد

مجلة الثقافة الوطنية الديمقراطية

شهرية يصدرها حزب التجمع الوطني التقدمي الوحدوي
تأسست عام ١٩٨٤ / السنة الثامنة عشر العدد ٢٠٤ / أغسطس ٢٠٠٢

رئيس مجلس الإدارة: د. رفعت السعيد

رئيس التحرير: فريدة النقاش

مجلس التحرير : إبراهيم أصلان

د. صلاح السروي / طلعت الشايب

د. علي مبروك / غادة نبيل

كمال رمزي / ماجد يوسف

مصطفى عبادة

المراسلات: مجلة [أدب ونقد] ١ شارع كريم النولة / ميدان طلعت حرب / الأهالي
القاهرة / هاتف ٢٩ / ٢٨ / ٥٧٩١٢٢٧ فاكس ٥٧٨٤٨٦٧

المستشارون

د. الطاهر مكي / د. أمينة رشيد
صلاح عيسى / د. عبد العظيم أنيس

شارك في هيئة المستشارين ومجلس التحرير الراحلون
د. لطيفة الزيات / د. عبد المحسن طه بدر
محمد روميث / ملك عبد العزيز

التنفيذ الفني للغلاف أعمال الصف والتوضيب
أحمد السجيني نسرين سعيد إبراهيم
الرسوم الداخلية: حسنين رسوم الديوان الصغير: عز العرب
لوحة الغلاف الأمامي: وجه للفنان جمال عبد الناصر
لوحة الغلاف الخلفي: فتاة جالسة لبيكاسو

الاشتراكات لمدة عام

باسم الأهالي / مجلة [أدب ونقد]: داخل مصر ٥٠ جنيها
البلاد العربية ٥٠ دولارا / أوروبا وأمريكا ٧٥ دولارا

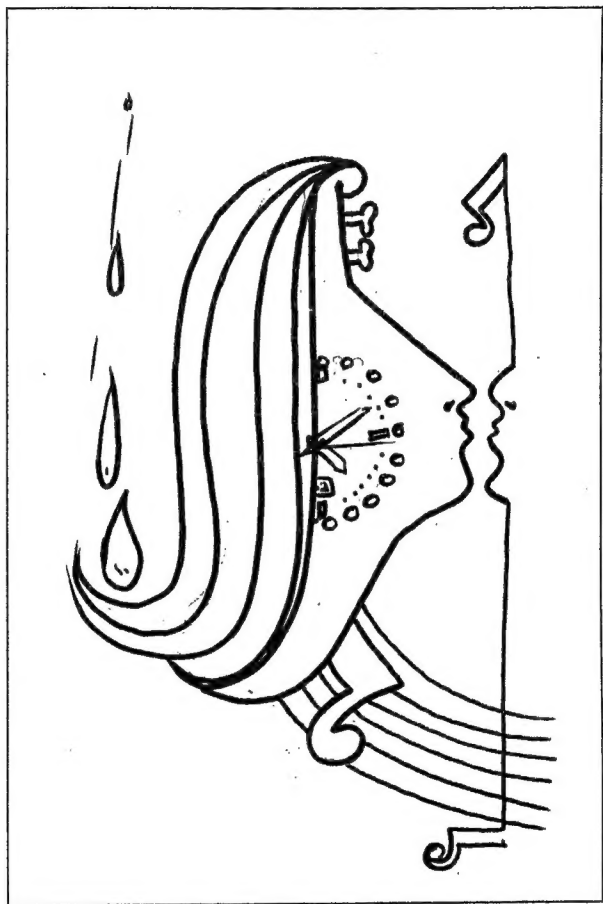
الطباعة

شركة الأمل للطباعة والنشر
الأعمال الواردة إلى المجلة لا ترد لأصحابها سواء نشرت أو لم تنشر
يمكن إرسال الأعمال على العنوان البريدي أو البريد الإلكتروني:
adabwanaqd@yahoo.com
موقع [أدب ونقد] على الانترنت: adabwanaqd.4t.com

ترجو المجلة من كتابها ألا يزيد عدد صفحات المادة المرسلة عن عشر
صفحات أو ثلاثة آلاف كلمة

محتويات العدد

- أول الكتابة افتتاحية / فريدة النقاش ٥
- تحية / مجلس التحرير ١٠
- أعلام الصوفية / دراسة / وديع أمين ١١
- الديوان الصغير :
- أبو حامد الغزالي ، الفلسفة، التصوف وعلم الكلام / إسماعيل المهدي ٢٢
- الشورى والبيعة والديمقراطية / فكر / د. سيد القمني ٦٧
- الأمة بين الدين والقومية / فكر / محمود عبد الوهاب ٨٠
- من هو الوطني / ملف / على عوض الله كرار ٨٥
- من سرق ثورة ٢٣ يوليو / ملف / مهدي بندق ٨٨
- موقفى من الثورة ورجالها / ملف / أحمد فضل شبلول ٩٢
- عبد القادر القط شاعراً / مقال / محمد إبراهيم أبو سنة ٩٦
- قصيدة النثر .. ملامح جيل / دراسة / أيمن بكر ١٠٤
- عن الحداثة والتبعية / رسالة مونتريال / وليد الخشاب ١٢٢
- تفريغ العقلانية من الداخل / مقال / عبد الحميد البرنس ١٣٠
- كتب / متابعات / إعداد : أحمد الشريف ١٣٤
- خالتي فاطمة / قصة / صفاء النجار ١٤٠
- الدين الرسمي والإسلام الأصلي / سيد القمني ٩٩
- هريسة / محمد عبد العظيم على / قصة ١١٢
- يوسف إدريس بين شوق الذات واستجابة الكائن
- / د. عبيد سلامة / دراسة ١١٧
- عن الذنب والأخرجية / رهنا البهات / نقد ١٢٥
- ورشة الشارقة وحدة عربية / أيمن بكر / رسالة ١٣٦
- لمن نغنى / د. هزة بدر / نقد ١٣٩



أول الكتابة

فريضة النقاش

فى الندوة التى عقدتها «أدب ونقد» حول كتاب الحرب الباردة الثقافية ،، المخابرات المركزية الأمريكية وعالم الفنون والآداب لمؤلفته الانجليزية فرانسيس ستونر سوندرز. سأل أحد الحاضرين مترجم الكتاب الزميل «طلعت الشايب» عن مغزى ترجمته له الآن ، ورد طلعت بطريقته الساخرة المحببة الثاقبة قائلا: «إن مؤلفة الكتاب هى» بلدياته» من المنوفية ، وكان طلعت ينقد ضمنا طريقة شائعة فى التفكير تفسر كل شئ بالمؤامرة التى غالبا ما تتسجها الدوائر الصهيونية والإمبريالية مستهدفة إعاقتنا وتعطيل تطورنا فى نظر من يفكرون على هذا النحو وهو تبرير سهل لكل ما يحل بنا من مصائب نبرئ أنفسنا من التسبب فيها ونلقى بعبئها على الآخرين وعلى المؤامرة ، وبطبيعة الحال لا بد أن هناك مؤامرت تحاك من حولنا وضدنا -حدث ذلك وسوف يحدث- لكننا حتى فى هذه الحالة نكون مسئولين عن الوقوع فى حبالها إما بالسلوك العشوائى غير المخطط وغير العقلانى ، أو بالاستهانة عامة بالروح العلمية الموضوعية فى تحليل الواقع واختيار الاستجابات وبناء السياسات ، أو بالانحياز الرسمى لمصالح فئات محدودة جدا لكنها غنية وتمسك بزمام السلطة ولا يندر أن تكون «المؤامرة» لصالحها موضوعيا .إن أحد السمات المشتركة بين المجتمعات التى يحكمها الاستبداد وتغيب فيها الديمقراطية حيث تزدهر نظريات المؤامرة ويسودها التكتم والسرية هو عزوف الناس عن تصديق أى شئ. تذكرت هذه الواقعة وأخذت أتأملها بعد وقائع الندوة الهامة التى شارك فيها مثقفون مرموقون استخلصوا التوجهات الأساسية لكتاب بالغ الثراء وكاشف ومثير للجدل حول أساليب السيطرة الثقافية والتحكم فى عقول البشر من أجل إخضاعهم روحيا حتى يتقبلوا الهيمنة بل ويكونوا دعاة لها وتتعزيز السطوة الاستعمارية الأمريكية على العالم.

وبعد أيام قليلة قرأت تقرير التنمية الإنسانية العربية لسنة ٢٠٠٢ الذى أصدره برنامج الأمم المتحدة الإنمائى ، وتذكرت هذه المناقشة والسؤال مرة أخرى وأنا أقرأ أن الوطن العربى بدوله الاثنتين والعشرين يترجم ٣٣٠ كتابا فقط فى العام الواحد وهو ما يعادل واحد على خمسة مما يترجمه اليونانيون وحدهم . ويقوم أسبانيا وحدها بترجمة عدد من الكتب كل سنة يعادل ما جرت ترجمته إلى اللغة العربية خلال الألف سنة الماضية.

ثم يسأل أحدهم ما مغزى ترجمة كتاب بالغ الأهمية وفاضح ومؤسس وفى هذه اللحظة بالذات ، وكأن هناك من يضع الخطط فى الخفاء لتسميم العقول والقلوب فى مؤامرة كونية تستهدفنا وحدنا وتعطل لدينا ملكة النقد والتساؤل وتصيبنا بالكسل المزمن وتؤدى إلى ترهل مؤسساتنا وعجزها وتكون النتيجة أن نظل ندور فى أماكننا والعالم يمشى إلى الأمام ويتركنا فى ذيل الأمم.

نقف نحن العرب فى ذيل الأمم فعلا حيث هناك ثلاثة نواقص رئيسية تواجه جميع الدول العربية وتعطل التنمية الإنسانية فيها والتنمية بعامة وهى نقص الحرية ، ونقص تمكين المرأة ونقص المعرفة حيث يقل الاستثمار فى البحث والتطوير التكنولوجى عن سبع المعدل العالمى.

وقد حققت الدول العربية - طبقا للتقرير تطورا ملموسا فى زيادة نسبة المتعلمين فانخفضت نسبة الأمية من ٦٠٪ عام ١٩٨٠ إلى حوالى ٤٣٪ فى منتصف التسعينيات ، كما تضاعف معدل تعليم المرأة ثلاث مرات منذ عام ١٩٧٠ وعلى الرغم من كل هذا فما زال هناك ٦٥ مليون عربى بالغ ثلثاهم من النساء . فإذا أضفنا أن الأمم المتحدة تعرف الأمى الآن بأنه الذى لا يعرف لغة الكمبيوتر ، وعرفنا أيضا أن استخدام المعلوماتية فى الدول العربية هو أقل من أى منطقة أخرى فى العالم حيث لا تتجاوز نسبة مستخدمي الإنترنت ١٪ ويملك ١٢٪ فقط من المواطنين العرب كمبيوتر شخصى - إذا عرفنا ذلك كله قلنا أن تخليل نسبة الأمية فى بلادنا التى هى بالضبط ٩٨٫٨٪ وفق هذا التعريف الجديد لها .

ورغم أن الدول العربية غنية إلا أنها تملك الثروات دون التقدم، ورغم أن النسبة التى تنفقها على التعليم مجتمعة هى أعلى منها فى الدول النامية الأخرى فما زال هناك عشرة ملايين طفل ما بين سن السادسة وسن الخامسة عشرة خارج النظام التعليمى ، وتبقى نسبة الالتحاق بالتعليم العالى محدودة حيث لا تتجاوز ١٣٪ وتعانى الفئات الأضعف اجتماعيا مثل النساء والفقراء خاصة فى المناطق الريفية من حرمان من

التعليم يتصاعد في المراحل التعليمية العليا .

وكان لضغط الانفاق الحكومي -في سياق برامج التكيف الهيكلي التي فرضها صندوق النقد الدولي والبنك الدولي جنباً إلى جنب التضخم وانتشار الفقر والغاء مجانية التعليم وفق رؤشته البنك- آثار سلبية على تراكم رأس المال البشري ، كان وقعها أشد على الفقراء والإناث . وكانت النتيجة أن جودة التعليم تتوافر بشكل متزايد فقط للقادرين على تحمل نفقاتها ، ولذلك يفقد التعليم دوره كدأة فاعلة في الحراك الاجتماعي صعودا . وهناك دلائل شتى على انهيار نوعية التعليم ، وهو ما يعنى تدنى التحصيل المعرفي والقدرات التحليلية والابتكارية ويكفى أن نعرف أنه من بين كل امرأتين عربيتين هناك واحدة أمية وقد انخفض الإنفاق على التعليم للفرد في الدول العربية نسبة إلى الدول الصناعية من ٢٠٪ سنة ١٩٨٠ إلى ١٠٪ في التسعينيات .

كذلك أدى تزايد هجرة العقول العربية إلى الخارج إلى استنزاف العرب معرفيا وإلى وجود مليون عربي مؤهل يعملون في الدول الصناعية . وقد شكلت النفقات العلمية عام ١٩٩٦ نسبة ١٤٪ فقط من الناتج الإجمالي العربي مقارنة مع ٢٦٪ لكوبا و ٢٩٪ لليابان رغم أن كوبا محاصرة وفقيرة واليابان ليست دولة نفطية .

ويشير استخدام مقياس نقص الحرية إلى أن الجماهير في المنطقة العربية كانت الأقل استمتاعا بالحرية على الصعيد العالمي في تسعينيات القرن العشرين سواء الحريات السياسية أم المدنية أم استقلال الإعلام حيث يبقى المجتمع حرا بقدر حرية الإعلام فيه ، يأتى المنطقة العربية في المرتبة الأخيرة من بين دول العالم قاطبة بما فيه أكثر مناطق خلفا في أفريقيا جنوب الصحراء من زاوية حرية الانتخابات ومساواة الحكومة والمشاركة الشعبية وهو ما يتطلب إصلاحا جوهريا في نظم الحكم حتى يمكن تحرير الطاقات العربية التي يكبلها تقييد الحرية وتزوير الانتخابات وغياب المجالس التشريعية الفاعلة تبعا لذلك .

كذلك هناك افتقار إلى الشفافية والمحاسبة حيث تبرز الحاجة إلى إصلاح النظام القضائي في البلدان العربية على أن يكفل القانون والإجراءات الإدارية المرتبطة به حقوق المواطنين ، وأن يكون متسقا مع حقوق الإنسان الأساسية ولاسيما الحقوق المنصلة بالتعبير والتنظيم أما استخدام تكنولوجيا المعلومات والاتصال فقد أصبح حاجة ملحة لأنها توفر فرصة قليلة التكاليف للتعليم ونشر المعرفة وللارتباط بأكثر مراكز البحث تقدما وهي تساعد في مجال التعليم وصياغة السياسات وتطبيقها ، ولكن حتى تستطيع الدول العربية الاستفادة بشكل كامل من الفرص المتاحة عليها أن تتعاون

وتتكاتف فيما بينها لتحقيق الاتصال المتبادل ولبناء مراكز إقليمية للتفوق . ويشير التقرير إلى مثال مدينة الإنترنت في «دبي» التي تعمل بنجاح منذ افتتاحها عام ١٩٩٩ وقد تمكنت بدعم سياسى وبنية تحتية متطورة من ربط المدارس الاماراتية والأسر والأعمال فتجسدت فى جذب شركات دولية رائدة ، ومن المخطط لهذه المدينة أن تذهب أبعد من تأمين الخدمات إلى تقديم تسهيلات للبحث والتطوير .

سوف نخلص من قراءة هذا التقرير إلى أننا فى مصر وفى الوطن العربى أصبحنا فى أمس الحاجة إلى التغيير الشامل الذى هو ضرورة حياة للخروج من النفق المظلم الذى دفعتنا إليه سياسات التبعية والاستبداد والنهب المنظم لثرواتنا سواء النهب الخارجى أو المحلى وهو التغيير الذى ان يتم عبر المؤامرة المضادة أو المصادفة بل سيكون نتيجة نضال وعمل دعوى تقوم به القواعد الحية فى المجتمعات العربية والطبقات صاحبة المصلحة فى التغيير .. نضال وعمل ييثان الأمل فى قلوب الشباب التى شاخت قبل الآوان حتى أن ٥١٪ من المراهقين الذين سألهم واضعو تقرير التنمية الإنسانية عن المستقبل قد أفصحوا -دون أى تردد - عن رغبتهم فى الهجرة لأنهم يرون المستقبل يفلت منهم فى الوطن .. ولابد أن يكون هناك مستقبل لكل أبناء الوطن أو على الأقل أمل فى هذا المستقبل يتجاوز الأغاني والشعارات الكاذبة والتزوير الذى يصور لنا واقعا غير الذى نعيشه ويعايرنا بحرية هى غائبة وسعادة مفقودة.

لم أقدم لكم نتائج تقرير التنمية الإنسانية لنبكى حالنا معا وإنما لنشرع فى العمل كل فى موقعه وضمن جماعته أو منظمته أو حزبه أو إبداعه الصادق الثاقب.

فنخطو إلى الأمام .. إلى المستقبل خروجا من الركود والكآبة والزيف نبتغى حرية نستحقها وعالمنا أفضل سوف نكون جديرين به ما دمنا نعمل من أجله ، نعمل دون يأس أو كلل .. فلا يأس مع الحياة ولا حياة مع اليأس كما قال «مصطفى كامل» قبل قرن.

اخترنا لكم الديوان الصغير- وهو كبير هذا العدد -كتابا بكامله للمفكر المصرى الراحل «إسماعيل المهدوى» عن «الإمام» أبو حامد الغزالي باعتباره أحد أبرز أعلام الجبهة المعادية للعقل التى يرى الباحث- ويقدم حجة -أنها «تتدرج من القرامطة وإخوان الصفا إلى فلاسفة الحكمة».

ومن المؤكد أن هذا الديوان سوف يفتح الباب لحوار كبير نعيد فيه قراءة تراثنا ونخلصه من مسلمات شائعة قد يكون بعضها خاطئا ، ونحن فى انتظار مساهماتكم.

كانت «أدب ونقد» دائما من أنصار الاحتفال بالمبدعين وهم بيننا هكذا فعلنا مع

«لويس عوض» و«لطيفة الزيات» و«عبد القادر القط» و«عبد الله الطوخي» وآخرين كثير .. وهانحن نجد أنفسنا مقصرين لأننا لم نكتب عن المخرج المميز رضوان الكاشف وهو حتى كتابة ترضينا ونجد أن انتاجه جدير بها .ومن عميق أسفنا أننا سوف نكتب عنه في أعدادنا القادمة بعد أن رحل عنا قبل الأوان.

ولأسباب بيروقراطية مملة تأخرنا في استلام مقالة الدكتور «محمد عبد المطلب» عن القط مما اضطرنا لتأجيلها إلى العدد القادم.

ونوعى الحزن والأسف كثيرة فى هذا العدد فقد استقال الزميل «حلمى سالم» مدير التحرير بعد أن كان قد تركنا وسافر إلى فرنسا ثم عاد وسافر مرة أخرى ثم عاد مرة ثالثة وتسبب سفره فى ارتباك بالغ لكنه ارتباك لا يقلل أبدا من إسهامه الخلاق فى تطوير المجلة والاضافة لها على مدى خمسة عشر عاما اكتسبت فيها «أدب ونقد» سمعة مشرفة كمنبر حر للثقافة الوطنية الديمقراطية .. وسوف يبقى «حلمى» الشاعر صديقا» لأدب ونقد» كأحد مؤسسيها وكتابها المميزين .

وفيا لها ووفية له كما كانت وكان دائما .

نحية

الشاعر يميل إلى تنويع طعم يصنعه لحياته وإحريته .
وحلمى سالم الزميل والصديق لكل من عمل فى مجلة أدب ونقد منذ انضمامه إليها عام ١٩٨٧ يختار أولوياته كالعادة وكما هو حق لكل منا فى كل وقت.

اختار حلمى سالم أن يطبق نظريته الخاصة
أن يحيا وأن يتعلم وأن يرى . ولهذه الاختيارات كان وفيماً بعد أعوام من العمل الجاد
أضاف فيها لمجلة أدب ونقد - كما كان يقول دائماً قبل أن يختار السفر إلى الخارج - من
التهور الجميل وروح المغامرة والأخذ بالجديد والتشجيع على المبادرة الجريئة فكان هكذا، وفيماً
لأسس قامت عليها المجلة وما زالت تسعى لتدعيمها .

ووفق كلامه ورؤيته - ونحن لانبث عن مديح - سبق أن قال حلمى سالم مراراً بل وكتب
أن هذه المجلة قد أعطته شيئاً يحتاجه المبدع الأصيل بشدة وهو تطويع جموحه وكبح رغبته
الدائمة فى الإفلات لتوسيع مساحة حريته أى عدوى الالتزام بجرعات ، والمعروف عن حلمى
سالم أنه يقدر على مايفشل فيه الكثير : إنه يقدر على أن ينشر مقالاً لشخص يسبه ولايضطهده
بعدها .

وراء المزيد من الشعر ، والرغبة فى معايشة الجديد ، الآخر ،، معترفه وحلم المعرفة
والإضافه ، سافر الزميل حلمى سالم فى وقت نتوقع أن يثرى تجربته الانسانية الخاصة والعامة
بحكم الأحداث السياسية الراهنة وخاصة فيما يتعلق بانعكاسات مايجرى فى الأرض المحتلة
على الشارع الأوروبى بأقلياته العربية .

وإن يختار حلمى سالم حقه فى السفر والاكتشاف نستدعى ماكان يقوله من أن علاقة
الشارع الفرنسى بل والدبلوماسية الفرنسية الرسمية بقضيتنا يجعل فرنسا البلد الأوروبى
الوحيد الذى يختلف بحق عن كل البلدان الأوروبية الأخرى وربما يكون لوجود جالية عربية كبيرة
بها والأسس التى قامت عليها الثورة الفرنسية مايفسر هذا .

نشكر حلمى سالم اليوم على كل الأيام التى عرفناه فيها ، زميلاً يتحلى بالتزامه قبل أى
شئ وقبل كل شئ .

عن مجلس التحرير

غادة نبيل



أعلام الصوفية

وديع أمين

يعد التصوف الاسلامي ضربا من ضروب المعرفة الروحية ومحاولة واجتهادا وراء الحصول على المفهوم الوجداني لحقيقة وجود الذات الإلهية ، وقد اتفق أئمة الصوفية حول معنى التصوف على أنه الطريق الوحيد السلطاني لاكتساب المعارف الإلهية والفتوحات الريانية والأنواق والمواجيد الباطنية ويزيل جميع الشكوك والريب والغموض والابهام من دخيلة النفس فيما يتصل بالكثير من المعتقدات الدينية التي يجب الإيمان بها . ولقد ارتبط التصوف في مراحل الأولى بتعاليم الإسلام والسير على نهج السنة ولايتعارض مع الشريعة وعبادة الله طبقا لأحكام الإسلام ومبادئ الدين الحنيف ، وأن كل متصوف لابد أن يستمد قواعد سلوكه الروحي من القلب الذي يختلف عن العقل أو عن طريق التلقين أو التعليم وهو يقوم إلى جانب هذه الفروض المقررة بأنواع من الرياضات الروحية التي تهدف إلى تخليص النفس وتطهيرها من الأدران وإيشهد فيه الخلق والنزهد والتقوى وتوطئ القلب على الرحمة ومحبة البشر والصديق والمرومة والنخوة والطهارة والصفاء والعطف والرأفة والحنو على عباد الله وعلى الخلائق جميعا حتى الطير والحيوان الأعجم

يعطف عليه ويرأف به واعتزال الناس والانقطاع إلى الله ، والغاية منها أن يصير المسلم أهلاً للفوز برضوان الله والدخول في حضرته وتذوق طعم الإيمان بالوجدان.

المسلم العادى والمسلم الصوفى

وفقاً لمفهوم الصوفية فإن ثمة فرقاً بين المسلم العادى والمسلم الصوفى ، إذ يعد إيمان الأول إيماناً يقلب أن يكون إيماناً تقليدياً موروثاً عن الآباء بدون أن يعرف السر في ضرورة اعتناقه لهذه المعتقدات الدينية التي هي ضرورية لنجاته في الآخرة ، في حين أن إيمان الثانى إيمان تحقيقى نوعى.

وهنا كان لابد لسالك طريق التصوف من الاستعانة بشيخ تجمعت له الخبرة بمسالك الطريق المؤدى إلى تنقيح حلوة الإيمان وأن يكون هو الآخر قد سلك طريق التصوف على يد شيخ آخر سبق له سلوكها وأصبح قادراً على هداية غيره ويعرف هؤلاء بطائفة مشايخ الطرق والعارفين بالله والمسلكن فيها لإرشاد المريدين المبتدئين إلى الطريق حتى لا يضلوا السبيل وأن سبيل وصول المرید إلى الله تعالى عن طريق التصوف مجاهدة نفسه وتصفية باطنه والابتعاد عن الذنوب والخطايا والتخلص من الزهو والكبر والرياء والتفاق والحسد والتطلع إلى مافى أيدي الغير وقلة الرضا بما قسمه الله من الرزق حتى يبلغ أسمى الرقى الباطنى ، وأن ذلك لا يتم إلا بتوجيه وإرشاد الشيخ العارف بأمراض القلوب وكيفية تطهيرها من الأمواء والشبهات الدنيوية حتى يتم اكتساب المعارف الربانية التى يهتدى بها قلبه ويشعر شعوراً باطنياً بأنه قريب من حضرة مولاه وحتى تتجلى بهذه التصفية صفحة نفسه بحيث تنعكس عليها الأنوار الروحية والفتوحات الربانية وتحول صفاته إلى ما يشبه صفات الملائكة ويتذوق طعم الإيمان بالقلب والوجدان وبذلك يتأتى للسالك أن يرى كل ما أمر به الدين حكمة خفية سامية.

أمور ذوقية

ولقد عرف المتصوفون بأنهم أهل الباطن وأرباب الأسرار الذوقية ، وفى الواقع أن معنى الأسرار عند الصوفيين إنما هي الحقائق التى تتلوه عليها ظاهرات الأشياء والحكمة التى يتذوقونها من القيام بالأحكام والشرائع فهذه الأنواق والمواجيد لا يستطيع الصوفى أن يعبر عنها لأحد من الناس ليس لأنها سر يريد أخفاها عن الناس بل لأنها فوق متناول الوصف والبيان ، إذ هي أمور ذوقية روحية لا تعترف إلا بالذوق والوجدان كمثلاً حلوة العسل والسكر لا سبيل إلى ادراكها بغير الذوق.

ولقد مر التصوف الإسلامى فى تطوره بمراحل تاريخية ثلاث . والمرحلة الأولى استمرت خلال القرنين الأول والثانى للهجرة وتمثلت فى التقشف فى المكل والمشرى واعتزال الناس والانقطاع إلى الله ورموز هذه المرحلة الحسن البصرى وإبراهيم البلخى والفضيل بن عياض . وفى المرحلة

الثانية واستغرقت القرن الثالث للهجرة وعرفت بالتصوف العملى . وتمثلت طريقته فى تصفية النفس ومجاهدتها ورياضتها والانتقال بها من حال إلى حال وأن تكون تدرجا فى أحوال ومقامات حتى يبلغ الصوفى الحال والوصول إلى الحقيقة المطلقة التى يكون فيها مع الله تجلياً ومشاهدة ومعاناة ورموز هذه المرحلة السرى السقطى ، والكرخى ، والبسطامى ، والجنيدي البغدادي ، وذو النون المصرى ، وفى هذه المرحلة بدئ فى تكوين طلم التصوف ونظمت مبادئه ويمكن حصر أبحاثه فى ستة موضوعات وهى :

معرفة الانسان نفسه ، ومعرفة الله تعالى ، ومعرفة حقيقة الدنيا ، ومعرفة أحوال الآخرة ، ومراقبة النفس ، وإيثار حب الله على كل ماسواه . وفى المرحلة الثالثة خلال القرنين الرابع والخامس للهجرة . وهى مرحلة التصوف الفلسفى ذلك أن تأثر الفكر العربى الإسلامى بالثقافات والفلسفات الافريقية والهندية والفارسية وغيرها كان له أثره المهم فى التوسع فى مفهوم التصوف وأثار معه نظريات وقضايا صوفية فلسفية تتمثل فى الحول ، والاتحاد ، ووحدة الوجود ، وهى نظريات جديدة ليست من مفاهيم الإسلام . كما تتعارض أيضا مع الفلسفة العربية الإسلامية التى تعرف الوحدة المطلقة للذات الإلهية وتفسيرها عن طريق البرهان العقلى . ومن أبرز رجال هذه المرحلة الصوفية الفلسفية الحلاج ، والسهورردى ، وابن الفارض ، وجلال الدين الرومى ، وابن السبعين ، وابن عربى ..

ولقد شهدت هذه المرحلة التاريخية صراعا طبقياً بين القوى البورجوازية من التجار والحرفيين والمتقنين والفلاحين والتنظيمات السياسية والدينية وغيرها من القوى المعارضة السياسية اليسارية من جانب وبين نظام الحكم الاقطاعى . غير أن هذه الطبقات والفئات الاجتماعية المعارضة فشلت على الصعيد العملى فى أن تقم نظام اجتماعياً متقدماً بسبب تناقضاتها الداخلية ومصالحها المتباينة ، مما سهل على القوى الاقطاعية والبيروقراطية الرجعية الحاكمة مقاومتها وإشاعة الانقسام فى صفوفها .

ذلك الصراع الذى تمثل فى البناء العلوى فى الخلاف بين تيار العقل والفكر الذى تنادى به القوى البورجوازية وبين تيار الشرع والنص الذى تتمسك به القوى الاقطاعية والبيروقراطية والذى استمر طويلاً .

ولقد انعكس ذلك الصراع على موقف الصوفيين واتجاههم نحو التفلسف ومحاولة ايجاد طريق ثالث والتقريب والتوفيق بين الطرفين المتصارعين والمصلحة بينهما ، فنادوا بوحدة الوجود وأن الله والوجود شئ واحد ، وأن الله لا يعرف بالمعرفة الاستدلالية والعقلية ، بل يعرف بالمعرفة النوقية والكشفية واعتبروا النوق والوجدان هما مصدر المعرفة ، وأن كل مظاهر الكون والطبيعة تجليات للإله الواحد سبحانه وتعالى . كما نادوا بالتقارب والمساواة بين الأديان والمذاهب الدينية

المختلفة ، وإن الكل يجتمعون حول عبادة إله واحد وانحاز فلاسفتهم ومفكرهم الى الفقراء ، وقد تأثر هؤلاء الصوفيون الفلاسفة بالباطنية الشيعية والحركات السرية باعتبارها قوى المعارضة الاجتماعية والسياسية الأساسية . وهم رغم اشتراكهم مع قوى اليسار والتغيير فى رفض الواقع ، إلا أنه كانت لهم طريقتهم وأسلوبهم الخاص السلبى فى كيفية تغيير هذا الواقع ، وإن رفضهم لهذا الواقع لم يتجاوز الموقف الفكرى .

عمر بن الفارض « سلطان العاشقين »

ولد شرف الدين عمر بن الفارض فى القاهرة سنة ٥٧٦هـ / ١١٨٠م ، ويعود أصل أسرته الى حماة سوريا . ونشأ فى أسرة ميسورة الحال تؤمن بالطم والعلماء . وشغل أبوه فترة من الزمن منصب نائب السلطان العزيز عثمان بن صلاح الدين . وقد عرف من الأيوبيين احترامهم للعلم والعلماء وفى عهدهم انتشر التصوف وبناء الخانقوات لإقامة الصوفيين الفقراء وتخصيص الأوقاف للاتفاق عليهم وأطعامهم . كان ابن الفارض منذ صغره يرتاد مع أبيه مجالس العلماء والفقهاء ودرس فى صباه المذهب الشافعى ومال دائماً إلى حياة العزلة والتعبد وأمضى فترات طويلة عند تلال المقطم فى التجريد والتأمل الصوفى . وكانت تلك بداية لامتناقته المذهب الصوفى . ويرى عنه فى شبابه أنه كان جميل الطلعة حسن العشرة كريم النفس ، كما عرف منه انكار الذات والقدرة على توجيه الغير إلى فعل الخير . وفى ذات يوم وجد بيبان المدرسة السبوقية التى أنشأها صلاح الدين الأيوبي شيخاً يتوضأ بطريقة خاطئة ونبيه إلى ذلك فطلب منه الشيخ أن يتوجه الى مكة فإنه قد حان وقت تحليه . فادرك ابن الفارض أنه أحد أولياء الله . ويذكر ابن الفارض أنه رأى فى رؤيا أن مكة أمامه فكان أن توجه بعدها الى البلد الحرام . وهناك جاء له التجلى وظل ملازماً له ، ومكث هناك خمس عشرة سنة ثم عاد إلى القاهرة ليلبحث عن الشيخ الولي الذى بشره بالولاية وكان فى ذلك الوقت فى النزح الأخير فصرى عليه وبفنه ثم استقر به المقام فى القاهرة وسكن فى الجامع الأزهر بقاعة الخطابة وأعترف الناس بولايته وأصبح محل تقدير واحترام رجال الدين .

ويعد ابن الفارض من أعظم الشعراء العرب المتصوفة وإن كان قليل الانتاج ولم يخلف سوى ديوان واحد ، ويرجع سبب شهرة قصائده هذا الديوان الى قيمتها الأدبية الفنية وأنها صيغت بمهارة وبطريقة غنائية فى غاية الرقة والعذوبة وارتباط معناها الظاهر بمعناها الباطن . ذلك أنه يمكن قراءتها كقصائد بلغت قيمتها فى شعر الغزل والعاطفة ، وفى نفس الوقت يمكن قراءتها كقصائد صوفية حيث تنصص مفرداتها عن معان ورموز معروفة لدى الصوفيين وكلها فى الغزل والحب والوصال والخمر والسكر والهيام والتفانى والرغبة فى الذات الإلهية والوصول الى رضاه ، وقد تأثر ابن الفارض بطريقة ابن عريى فى استخدام ألفاظ وتعبيرات وإخضاعها لمعانى

التصوف . كما يشتمل الديوان على قصيدتين صوفيتين خالصتين وهما الخمرية « التي تصف النشوة التي تحدثها خمر المحبة الإلهية ، والثانية « الثأنية الكبرى » وهي أكبر قصيدة كتبها ابن الفارض وتتكون من ٧٦١ بيتا وتتضمن شرح مذهبه في التصوف .

ويرى المؤرخون أنه إذا كان هناك من الكتاب الصوفيين من يحاولون التصريح بما لايجوز التصريح به فإن ابن الفارض يعتبر أعظمهم جسارة في « تأنيته الكبرى » التي عمد فيها إلى بسط معنى « الاتحاد مع الله » وهو الغاية التي يشعر أنه بلغها بعد مجاهدة وعناء ويقول مطلعها

:

سقتني حميا الحب راحة مقلتي وكأس حميا من عن الحسن جلت

وقد عنى كثيرون بكتابة شروح على هذه القصيدة التي هي محل تقدير عظيم لقيماتها الأدبية والفنية بين الشعراء والدارسين فضلا عن الصوفيين الذين يقتسونها واستحق ابن الفارض أن يلقب من جدارة واستحقاق بـ « سلطان العاشقين » وكان قد أملى هذه القصيدة حين أفاق إثر نوبة من نوبات النشوة الروحية العميقة . وهو في كل قصائده الحب المتفان الذي يجد الله في جميع الأشياء الجميلة . ويقول في (تأنيته):

زدني بفوط الحب فيك تحيرا وارحم حشا بلظي هواك تسعرا
وإذا سالتك أن أراك حقيقة فاسمح ولا تجعل جوابي أن ترى
ياقلب انت وعلقتي في جهنم صبرا فأحزن أن تضيق وتضجرا
إن الغرام هو الحياة فمت به حبا فحكك أن تموت وتعذرا
قل للذين تقدموا قبلي ومن بعدى ومن أضحى لأشجاني يرى

عنى خذا وبي اقتنوا ولى (سمعوا) وتحشوا بصبايتي بين الورد
ويلفت « تأنيته الصغرى » مائة بيت وثلاثة ، يقول في مطلعها :

نعم بالصبا قلبي لأحبتي فيا حبذا ذاك الشذا حين هبت

وابن الفارض مثل معظم الصوفيين عالمي ومن رآه أن أى إنسان في أية أمة مادام يحب الله وينفذ إرادته فهو مقبول عنده . وقد اتهمه أعداؤه بالزيف والنهرطقة والانحراف عن الدين ، وبأنه كان يعتقد أنه القطب . في حين يرى المدافعون عنه بأنه كان يتحد مع الروح التي هي صورة الله التي تحيط بكل شئ علما وقدره وحسنا ووفقا لمذهبه « الاتحاد » فإن الله والعالم شئ واحد ، وأن الله يعبد في كل صورة من صور العبادة.

وحين يتحدث عن الحياة المتحدة مع الله التي يصل إليها الولي الكامل يبين كيف أن روحه ونفسه قد اتحدتا بالمعشوق وصارتا الروح المالمية والنفس العالمية بذاتيهما ، ويكون قد وصل إليها بإمانة النفس وبذلك تخطى كل تأثيرات الزمان والمكان والعدد ، وأن الماضي والمستقبل أصبحا شيئا

واحدا .

فهو يقول:

وياب تخطى اتصالي بحيث لا	حجاب وصال عنه روي ترقى
على أثرى من كان يؤثر قصده	للقى فليركب له صدق عزه
ويقول أيضا عن مكافأة الروح التي صبرت حتى النهاية:	
وقد خلوت مع الحبيب وبيننا	سر أرق من التسيم إذا سرى
وأباح طرفي نظرة أملتها	فغدوت معروفا وكنت منكرا
فدهشت بين جماله وجلاله	وغدا لسان الحال عنى مخبرا
فأدر لاحظك في محاسن وجهه	تلقي جميع الحسن فيه مصورا
لو أن كل الصن يكمل صورة	وراه كان مهلا ومكبرا

وقد توفي ابن الفارض في سنة ٦٣٢ هـ / ١٢٣٤ م ، وبفن عند سفح جبل المقطم . ويعتبر قبره مزاراً للصوفيين ومحبيه ومشاق شعره .

مولانا العارف بالله جلال الدين الرومي

ولد جلال الدين الرومي سنة ٦٠٤ هـ / ١٢٠٧ م في " بلخ " وكانت تعد في ذلك الوقت من أكبر المراكز الدينية والتصوف الاسلامي في بلاد فارس . وكان والده بهاء الدين من كبار العلماء ويعمل أستاذا للطوم الدينية في بلاط الحاكم « خوارزم شاه » وله تلاميذ ومريدون ، وقد أدى اضطراب الأحوال في البلاد نتيجة اضطهاد خوارزم شاه للصوفيين إلى هجرة بهاء الدين وأسرته إلى مكة الحج ثم الانتقال بعد ذلك إلى « قونية » في بلاد الأناضول التي كانت تعرف في ذلك الوقت ببلاد الروم ، ومن هنا جاءت تسميته جلال الدين بالرومي . وكان حلم الأب أن يرى ابنه شيخا كبيرا مثله يحيطه التلاميذ والمريدون وتولى تعليمه بنفسه كما أحاطه بالعلماء الكبار ومشايخ التصوف ومنهم الشيخ برهان الدين الترمزي الذي علمه مبادئ التصوف . وهكذا عاش جلال الدين في بيئة دينية وصوفية خالصة . . . وقد عرف عنه حبه الشديد ووقوفه الى جانب الضعفاء والبسطاء ومساعدة الفقراء والمحتاجين ، وغزوه عن الحكام وأصحاب السلطان وكراميته الشديدة للظلم ، وقدر الناس فيه إنسانيته وعطفه وحبه عليهم فبادلوه حباً بعب . وكان الحكام يجلونه ويحترمونه ويروى عنه أن المغول أثناء اجتياحهم بلاد فارس والشرق الأوسط حتى وصلوا الى بلاد الروم وقفوا عند أبواب « قونية » ولم يسألوا . واحتراماً وتقديراً منهم لحضرة مولانا العارف بالله جلال الدين الرومي . وفي ذلك الوقت تزوج جلال الدين وأنجب ابنه سلطان سنة ٦٣٢ هـ وهو الذي توفر على كتابة سيرته وأصبح خليفته الثاني للطريقة الموالية التي أسسها والده جلال الدين . وفي سنة ٦٢٨ هـ توفي والده بهاء الدين وخلفه جلال الدين في منصبه

كأستاذ للفقه وانصرف الى دراسة التصوف ثم رحل إلى حلب ودمشق للاستزادة من علم التصوف . وفى سنة ٦٤٢ هـ تقابل مع الشيخ شمس الدين التبريزى الذى كان يبحث عنه وحضر من تبريز إلى قونية بناء على طلب مرشده الروحى الذى أخبره بأن فى أرض الروم صوفيا هائما بالحب الإلهى وفى حاجة إلى من يرشده ويرعاه وتوثقت علاقة جلال الدين بشمس الدين التبريزى وصار له عليه تأثير كبير وأصبح مرشده الروحى . وقد أدت هذه العلاقة إلى اعتزال جلال الدين منصبه كأستاذ للفقه وتفرغ كلية للتصوف ..

وفى قونية أنشأ جلال الدين حلقات الذكر الصوفى الذى يؤديه الدراويش الذين عرفوا باخوان المحبة أى محبة الله ونظم لهم الشعر الذى ينشدونه على نغمات الناي ، وأن حلقات الذكر التى يدور فيها الدراويش فى دائرة حول بعضهم البعض ترمز إلى دوران الكواكب السيارة فى فلكها حول مركزها الشمس وانجذاب جميع المخلوقات الى خالقها .. وقد توفى مولانا العارف بالله جلال الدين الرومى سنة ٦٧٢ هـ / ١٢٧٣ م وبفن فى مسجد خان مولوى بقونية ، واشتركت فى تشييع جنازته جموع غفيرة من تلاميذه ومريديه وأتباعه ومحبيه من جميع الأديان ومنهم المسيحيين واليهود .

وتعد أشهر مؤلفات جلال الدين - وهو يكتب بالفارسية - ديوان « شمس تبريز » وأطلق عليه اسم مرشده الروحى تخليدا لذكراه واعترافا بفضلته عليه ، وهو يشتمل على شعر غنائى فى غاية الرقة والعاطفة وديوان المثنوى أى ملحمة المزنجات وهو قصيدة شعرية فى ستة أجزاء باللغة الفارسية استغرق نظمها أكثر من أربعين سنة . وقد ترجمها المستشرقون الى الانجليزية وعنها ترجمت الى كثير من لغات العالم . وهى تحتوى على قصص رمزية وخواطر الغرض منها شرح مذهب الصوفى ، وموضوع القصيدة حب الروح لله مصدرها وكيف تعود اليه . وفى مقدمة الجزء الأول يتحدث عن القصة أى النفس أو روح الولى تشكو انفصالها عن حوض القصب أى الله مصدرها ، وهو العالم الروحانى الذى كانت تعيش فيه منذ الأزل وما قبل الخليفة . والذات الإلهية كما يتصورها جلال الدين حالة فى الكون وداخله فى جوهره وأيست مجردة عنه فهو يقول فى المثنوى :

يا خفيا قد ملأت الخافقين قد علوت فوق نور المشرقين

أنت سر كاشف أسرارنا أنت فجر فجر أنهارنا

يا خفى الذات محسوس العطا أنت كالماء ونحن كالرحا

أنت كالريح ونحن كالغبار تختفى الريح وغبارها جهار

وقد أراد جلال الدين فى كتابه « المثنوى » شرح مذهب الصوفى ونظريته الفلسفية فى « الحلول » أى حلول الله فى جسد انسان وفناء الذات الانسانية فى الذات الإلهية والاتحاد بها .

والصوفي بالاتحاد قد صار الذات الإلهية نفسها وزالت « أنا وأنت » وبقي الواحد .
وقرأ سيدى جلال الدين الرومى تصوير حالة الوصول إلى الله بعد بلوغ مرتبة الفناء فكتب فى
« المثنوى »:

« توهم المحب أنه قد فنى فى محبوبه فلما اهتدى الى بيته بعد طول السير والجهد وقف بالباب
فدق عليه يطلب الاذن فى الدخول فسمع من الداخل صوتاً ينادى : من بالباب؟ فقال المحب أنا
بالباب . فقال الصوت داخل البيت كلا . كلا . أن هذا البيت لايسعنى ويسع أحداً سواى . وظل
الباب مغلقاً كما كان . فأترق المحب ملياً فاندرك أن حاجبه تون الاذن له بالدخول إلا شعوره
بوجود نفسه معه فعاد أنراجعه وعاود وعاود فجهاده ثم رجع بعد عام يقرع الباب فعاد الصوت
يسأل من بالباب ؟ فقال انت انت الذى هنا وانت أنت الذى هناك وأنت وحدك ملء الوجود
ولاموجود سواك . وهنا فتح الباب على مصراعيه فدخل منه المحب ليحظى بوحال الحبيب » وبهذه
الصورة الشعرية الطريفة أمكن للعارف جلال الدين أن يصور لنا كيف أن سلوك سبيل التصوف
الحق ينيل النفس المتعطشة أقصى ماتصير إليه من الرقى الرومى .

ويعد جلال الدين باجماع المؤرخين ونقاد الأدب من أعظم شعراء الفرس وأنه يسمو فكره
ووضوح خياله وعظمة أسلوبه يبارى أعظم الشعراء الفنانين والموضوع الرئيسى فى شعره هو
حب الروح المبرح وهى تسعى للاتحاد بالله . والحب الاسمى فى رايه هو ذلك الذى لايرى نفسه
والذى يتحمل الأشياء ويؤمن بكل الأشياء ويأمل فى كل الأشياء ويصبر على كل الأشياء . وهو
يرى أن الايمان الحقيقى يتولد من الحب ، وأى نوع آخر لاقيمة له . وهو عالمى . فأتى انسان فى
آية أمة مادام يحب الله وينفذ إرادته فهو مقبول عنده . وبواسطة التأمل الرومى والزهد الذى
يقضى على الشعور بالذات وعلى الإرادة الذاتية وكل تلك العواطف والميول البشرية التى تسبب
الانفصال عن الواحد الحق ، وبواسطة هذا يصل الصوفى الى فناء النفس ويدرك اليقاع إذ يبعث
من جديد بعثاً روحياً فصحياً فى الحياة الإلهية الخالدة وهكذا يتوصل إلى الاتحاد بالمحبيب ويبقى
فيه إلى الأبد .

ومن رايه فى المرأة فإن جلال الدين يعتبرها شعاعاً من الله ويعدّها كائناتاً خالقات أكثر منه مخلوقات
« إذ هى شعاع من الله ، هى ليست معشوقة . بل هى خالقة وليست مخلوقة
شيخ العارفين محبى الدين ابن عربى

هو أبو بكر محمد بن على الشهير بمحبى الدين ابن عربى ، ويطلق عليه الأوروبيون ابن العربى .
ولد بالأندلس سنة ٥٦٠هـ / ١١٦٥ م فى أسرة عربية أصيلة متدينة ينتمى أفرادها إلى المذهب
الصوفى ، فقد كان عمه أبو محمد عبد الله بن محمد من أقطاب الصوفية ، وكذلك والده وخاله
أبو مسلم الخولانى الذى يقال أنه كان من أصحاب الكرامات . درس ابن عربى العلوم الدينية

القرآن والحديث والفقه في مدينة لشبونة ثم انتقل مع أسرته وهو طفل الى أشبيلية وكانت تعد مركزا للتصوف ، ولم يكن يميل في ذلك الوقت الى التصوف ، فقد كان ميالا بطبعه الى الاشتغال بالأدب والشعر ، وعندما بلغ الثلاثين من عمره كان قد تأثر بالمذهب الصوفي . وفي أشبيلية عرف طريقه الى التصوف وتلمذ على أئمة الصوفيين وخاصة موسى عمران الميرتلي الذي علمه كيف يتلقى الإلهام وتعلم من أبو الحجاج يوسف الشبيرة وأبو عبد الله ابن المجاهد محاسبة النفس . وعندما استكمل دراسته أخذ يطوف ببلاد الأندلس والمغرب وتونس .

عاش ابن عربي مرحلة دخول الأندلس بداية النهاية لأزمته العامة الاجتماعية والسياسية والأخلاقية وانغماس الحكام والسلطين في حياة اللهو والترف والخمر والنساء تحت حكم الموحدين ، واضطهاد الحكام وارهاب وتعصب الفقهاء المالكيين ضد المفكرين الأحرار بحيث لم ينج مفكر أو عالم من بطش واضطهاد الحكام والفقهاء للمخالفين للمذهب المالكي . ولم ينج من آذاهم من قبل الامام الكبير الراحل ابن حزم ومطاربته في كل مكان وأحراق كتبه ومؤلفاته . وخضوع الحكام لسيطرة ونفوذ الفقهاء . ولم يسلم ابن عربي من ارتياب السلطة في تصرفاته وألقى به في السجن حتى توسط له القاضي على أبي الحسن البجائي فأخرج عنه وقرر بعدها مغادرة الأندلس الى الحجاز ، وكان ذلك عام ٥٩٨ هـ . وإن كان لم ينكر هو لماذا قرر مغادرة الأندلس . ولكنه لم يغادر الأندلس إلا بعد أن استكمل تحصيله علومه وثقافته الواسعة وحاطته التامة بالتراث الفكري الاسلامي . لقد غادر الأندلس وليس في نيته العودة ثانية وإن هدفه لم يكن تحصيل العلم في بلاد المشرق بل البحث في رأي الدارسين والمؤرخين عن الحقيقة الوجودية كما يراها هو واحدة في جوهرها بالرغم من تعدد صفاتها وأشكالها وأسماؤها وهي قديمة وأزلية ورحل ابن عربي للحج ورغم انقطاع صلته بالأندلس إلا أنه ظل يتابع أخبارها ، ويوصل ابن عربي الى مصر في طريقه إلى مكة وكان قد بلغ سن اللضع وعاشه الثامن والثلاثين . وقد تميزت المرحلة الثانية التي قضاها منتقلا بين مكة وبدمشق ومصر بفزارة انتاجه وأفكاره حيث قال بـ « وحدة الوجود » وهي نظريته الفلسفية ، مما أثار ضده الفقهاء ورجال الدين الحنابلة وتعرض ابن عربي لكثير من الاتهامات بالكفر والزندقة وخاصة من جانب الفقيه ابن تيمية ولكن كان هناك من دافع عنه وهم جمهرة العلماء والأئمة الكبار منهم جلال الدين السيوطي وفخر الدين الرازي والامام أبي سعد الياقعي والشيخ سعد الدين الحموي وشيخ الاسلام سراج الدين المخزومي وكثيرون غيرهم . ولم يتخلف ابن خلدون وابن رشد عن ابن تيمية في الهجوم على الصوفية وابن عربي وابن الفارض وغيرهم من المفكرين الصوفيين من أجل قولهم « بالطلوع - والاتحاد » وهو ما أنكره الكثير من العلماء والأئمة الذين لم يجدوا في معرفتهم بالشيخ ابن عربي ما يستدل على فساد عقيدته الاسلامية وانحلال خلقه . فقد كان ابن عربي بشهادة الجميع نموذجا للمسلم

المؤمن التقى الورع . لقد أثار ابن عربي في الواقع خلافا بين العلماء المسلمين ما زال قائما حتى اليوم . وفي الشطر الثاني من حياته وضع كتابه « نصوص الحكم » سنة ٦٢٧ الذي يوضح فيه خلاصة مذهبه الفلسفي الذي ظل ينشغل به زهاء أربعين عاما ، وأثار « نصوص الحكم » ضجة في صفوف العلماء المسلمين ضجة تتراوح بين المصانفة والحيرة والاعجاب والتقدير ، والذي يعتبر تمهيدا للأفكار الأساسية لمذهب الذي فصله فيما بعد في كتاب « الفتوحات المكية » وهو أكبر مؤلفات ابن عربي وأهمها من الناحية الفلسفية . وجاءت تسميته بالفتوحات المكية « بمناسبة زيارته لمكة أول مرة حسب قوله : « كنت قد نويت الحج والعمره فلما وصلت أم القرى أقام الله سبحانه وتعالى في خاطري أن أعرف الولي بفنون من المعارف حصلها في غيبتي . وكان الأغلب منها مافتح الله سبحانه وتعالى عند طوافي في بيته المكرم » ويلاحظ الدارسون تكرار حديث ابن عربي عن نفسه بأنه كاتب ملهم ، وأن هناك قوى ربانية هي التي تلهمه وتملئ عليه هذه الكتابات .. ويقول هوذا جميع ماكتبته في هذا الكتاب « الفتوحات » إنما هو أملاء إلهي وإلقاء رباني أو نثت روحاني في روح كياني ، كل ذلك بحكم الإرث للأحياء والتبعية لهم لا بحكم الاستقلال ..

ويقول : « وما قصدت في كل ماألفته مقصد المؤلفين ولا التأليف ، وإنما كان يرد على من الحق موارد تكاد تحرقني ، فكنت أشتاغل عنها بتقيد مايمكن منها . فخرجت مخرج التأليف لا من حيث القصد ، ومنها ماألفته عن أمر إلهي أمرني به الحق في نوم أو مكاشفة .. والجدير بالملاحظة أن معظم الدارسين والمتعاطفين لاينكرون دعوى ابن عربي بل يجدون في دعواه شيئا من الصديق ويأته بالفعل كان أثناء كتابة هذه المؤلفات واقعاً تحت تأثير قوى خارجية . وأن هذه الظاهرة لها تفسير في علم النفس الحديث الذي يسميه « العقل الباطن » أو « الكتابة التلقائية » . وقد استغرق كتابة الفتوحات ثمانية وثلاثين سنة وهو أكبر مؤلفاته على الإطلاق إذ يحوي ٥٦٠ بابا وقد وضع ابن عربي ٢٥١ مؤلفا إليها في مؤلفاته . وتتضمن مؤلفاته كتب التصوف والحديث والتفسير ، وبخاصة التفسير الصوفي ، وأيضا في السيرة النبوية والأدب والشعر الصوفي ، وفي العلوم الطبيعية والفلك والتنجيم . ولكن معظم اهتمامه كان التأليف الصوفي . وهذه المؤلفات رغم كثرتها لم يعرف ترتيب معظمها زمنياً من حيث تاريخ إصدارها باستثناء بضع مؤلفات لاتتجاوز العشرة .

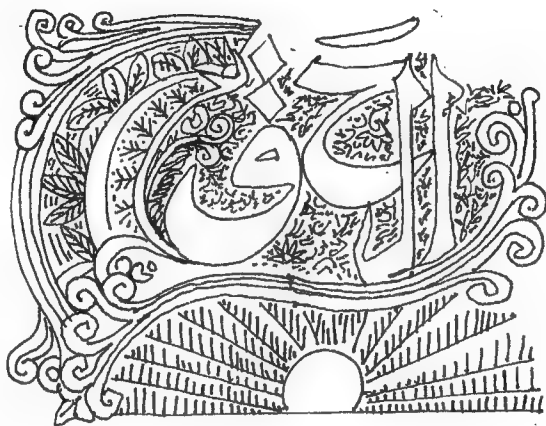
والمسألة الأساسية في فلسفة ابن عربي هي « وحدة الوجود » وعن هذه المسألة تفرعت كل العناصر الأساسية في مذهب سواء في الأديان والمعرفة والأخلاق والنفس وفي طبيعة الوجود . ويأن وجود الله هو عين وجود العالم ، ويأن الموجودات التي في الطبيعة كلها تجليات لله . وقال بإمكانية اتصال الإنسان بالإله عن طريق الكمال الأخلاقي . وبمعنى أن مذهب فناء الذات الإنسانية في الذات الإلهية يؤدي إلى الاتصال بين الله والإنسان .. ذلك المفهوم الذي ترفضه

وتحاربه العقيدة الاسلامية ، إذ أن من أصول العقيدة الاسلامية ان تفصل بين الله وبين الإنسان . وأن الاسلام يرفض القول بوحدة الوجود ، ويمقتضى مذهب ابن عربي فان كل الوجود واحد . ويقول ابن عربي : « ماوصفناه بوصف إلا كنا نحن ذلك الوصف ، فوجودنا وجوده ، ونحن مفتقرون إليه من حيث وجودنا ، وهو مفتقر إلينا من حيث ظهوره لنفسه »
ويمقتضى مذهب وحدة الوجود أيضا فان كل الأديان تتفق كلها فى وحدة المعبود الواحد . وأن وحدة الوجود كلها طرق تؤدي إلى معبود واحد . ولقد قال فى وصف هذه الحال أبياتا منها قوله

لقد كنت قبل اليوم أنكر صاحبي إذ لم يكن ديني إلى دينه داني
ولقد صار قلبي قابلا كل صورة فمرعى لغزلان وبير لرهاني
وبيت الأوثان وكعبة طائف وألواح توراة ومصحف قرآن
أدين بدين الحب انى توجهت ركائبه فالحب ديني وإيماني

كانت الأبناء قد جاءت تترى عما أصاب العرب المسلمين فى الأندلس وفرنطة وقرطبة وتزايدت الخلافات والتناحر بين السلاطين والحكام سواء بينهم أو هزيمتهم أمام الفرنجة لتؤكد صحة ماتوقعه ابن عربي من قبل ومخاوفه على مصير المسلمين .. وكان ابن عربي قد بلغ ٧٣ من عمره وأصبح له مكانة كبيرة بين أتباعه وعريديه وأقب بشيخ العارفين ، ثم سافر إلى قونية فى بلاد الروم حيث تقابل مع الشاعر العظيم وشيخ العارفين مولانا جلال الدين الرومى ، ثم سافر الى بغداد حيث تقابل مع قطب الصوفية شهاب الدين السهروردى ، ثم قصد إلى مكة ثم إلى حلب ثم رحل الى دمشق وكانت قد اعتلت صحته وزاد عليه المرض ومات فيها سنة ٦٣٨هـ / ١٢٤٠ م عن ٧٦ سنة ودفن فى مقبرة القاضي محيى الدين بن الزكى فى جبل قاسيون ويموته انتهت مرحلة هامة من مراحل الصوفية اعقبت المذاهب الصوفية البسيطة الأولى وذات طابع نظرى فلسفى ، وهى تنسب أساسا إلى ابن عربي ومدرسته الصوفية التى تقول « بوحدة الوجود » وكان له انتشار فى مذاهب الصوفية وفى تحديد الأفكار والاتجاهات الصوفية التى جاءت بعد ذلك ، ولا تزال تثير الجدل حتى اليوم.

الديوان الصغير



أبو حامد الغزالي
الفلسفة التصوف وعلم الكلام

اسماعيل المهدوي

* الحجر يمكن أن يتقلب ذهاباً . وإذا تركت في البيت كتاباً ، فمن الممكن أن يكون قد أصبح حصاناً . فإله تعالى قادر على كل شيء .

* حمص حشوت .. إيلاروش 565 هـ . كد منع و هج ح .. سهت سهه ع مى تكتب مثل هذه الحروف على خرقتين تحت قمى الحامل ، فيسرع الولد إلى الخروج في الحال .

* الحاجة إلى المطعم والملبس والسكن أساس الضلال والفساد . والزواج خطيئة عقوبتها الأولاد ، والإدخار إتكار لقدرة الله .

* الإنسان يعنى للخراب ويد للقتل . والعقلاء هم الذين يتبنون العلم .

* استمرار الحياة الدنيا قائم على المغفلين .

إذا أردت أن تشاهد جلال الربوبية ، فاجلس في مكان مظلم في خوة ، ولف رأسك في ثيابك ليكون الظلام كاملاً .

* بعض آيات القرآن لا يجوز تفسيرها ، لأنها نزلت للخاصة لا للعامة ، إلا لا يمكن مخاطبة العقلاء بلغة الصبيان ، ولا يمكن مقارنة الملائكة بالجناديين .

* يجب على معظم الخلق الكف عن التفكير في أصول الدين . فإذا عجزوا عن ذلك ، فارتكاب المعصية أسلم لهم ، لأن المعصية تطرد الأفكار من رؤوسهم .

* عليك بالعزلة . فإن لم تستطع فملازمة الصمت . فإن لم تستطع فالتوهم . وتجنب الضحك لأنه يذهب بك إلى قعر جهنم .

* الشيطان هو الذى يدفع الإنسان إلى طلب العلم .

* الإسلام بالسيف والسنان ، أنجح من البرهان واللمان .

* الله هو الذى يريد المعاصى ، ولو لم يكن يريدنا فلماذا تقتل الدنيا بالمعاصى ؟ .

* السمكوت أمام إبليس طول العمر ، شيء لا ضلال فيه . لكن الهفوة الواحدة فى الرأى تؤدى إلى الهلاك .

والآن ..

ماذا تقول أيها القارئ الفاضل - أدامك الله وأبقاك - حتى من ينشر على الناس هذه الآراء ؟ .

وماذا تقول فى من يزعم أن هذه الآراء هى الدين الصحيح ؟ .

وماذا تقول فى من يزعم فى الثلث الأخير من القرن العشرين ، أن صاحب هذه الآراء هو حجة الإسلام وإمام الأئمة الخالد ، وهو وحده يمثل التراث الإسلامى الذى يجب على عصور الخلق إحيائه والدفاع عنه والاعتناق به ؟ .

رحم الله أباه حامد الغزالي .

فقد كان الرجل والحق يقال صريحاً إلى أقصى حدود الصراحة ، واضحاً بدرجة يفتقدها كثيرون

من يتسمعون بالدين والتراث ، ولقد حاول الغزالي أن يخلف الإسلام على قدر ما صورت له ظنونه منذ تسعمائة عام ، وعلى قدر ما طلب منه سلاطين السلاجقة فى ذلك الوقت ، وكان الغزالي مرآة للمجتمع المتدهور الذى عاش فيه . مرآة لهزيمة المسلمين أمام الغزو الصليبي ، وخضوعهم لطغيان السلاجقة الأتراك . وكان يؤمن بسلطان ذلك الزمان ، ويرى الدفاع عنه دفاعاً عن ولى الأمر الذى يحصل راية الدين . ومعنى ذلك أن هؤلاء الذين

يصنعون منه اليوم حصانا أجوفاً يحتشدون خلفه
يحبزون حتى أن يكونوا مثله مرآة لعصرهم
وللمجتمع الذى يعيشون فيه.

وفى الصفحات التالية ، نقلت أفكار الغزالي
من نصوص كلماته ، فالتهميم على سطح الأفكار
ينتهى عادة إلى ضياع الحقيقة. لكن الكلمة
المكتوبة ، هى الجسم المادى المجرد ، ونحن يطرح هذا
الجسم أمام أعين المثقفين ، لا يبقى بعد ذلك مجال
للاتواء والإثارة . بهذا تخرج المناقشة من نطاق
الخلاف المجرد حول الرجعية والتقدمية أو قضية
إحياء التراث ، لتصبح المسألة بصراحة كما يلى :

هل تستطيع هذه الكلمات الصغراء أن تقف
على قدميها فى عصر العلم والديمقراطية ، أم أن
الأفضل أن تحتل فى متاحف الفكر ، بكل
الاحترام اللائق بالأفكار التاريخية التى يتخطاها
الزمن؟.

لكن السؤال السابق يثير عدة نقاط تحتاج إلى
توضيح.

إن ارتباط الحاضر بالماضى ، لا يقل عن
ارتباط المستقبل بالحاضر . ولا يمكن أن نتصور أن
التاريخ يبدأ اليوم أو أنه سيبدأ شداً ، فالتاريخ بدأ
منذ قرون ، فى الأمتس المعيد ، والحركة التاريخية
المستمرة تقاس على المدى الطويل ، عملية انتقاء
تستبقى العناصر الصالحة وتستبعد العناصر غير
الصالحة ، والأفكار التى يتوارثها الأبناء عن
الأجداد ، تقبل نوعين من التقسيم.

الأول ، تقييم للدور الاجتماعى الذى لعبته فى
حركة التاريخ فى عصرها السابق.

والثانى ، تقييم للدور الاجتماعى الذى يمكن أن

تلعبه فى حركة إحياء التراث فى عصرنا الحاضر.
فالفكرة التقدمية هى التى تدفع تقدم التاريخ
أو تساعد الإنسان على التطور والشعور بإنسانيته
واستكمال سيطرته على نفسه وعلى المجتمع وعلى
الطبيعة . أما الفكرة الرجعية فتلعب على عكس
ذلك دوراً ضد التقدم ، وتلوى عنق الإنسان لترجع
به القهقري ، وتلغقه إلى الاتكاس عن المستوى
الحضارى الذى تحقق له.

والفكرة قد تكون تقدمية فى مرحلة سابقة من
مراحل التاريخ ، ثم تصبح رجعية فى مرحلة أخرى
، وقد يحدث العكس . ورغم هذا التقييم النسبى ،
فهناك أفكار ذات قيمة تقدمية مطلقة ، بغض
النظر عما يرتبط بها أحياناً من تفاصيل ساذجة أو
متخلفة. حتى الأساطير الهندائية قبل ظهور
الأديان ، تحتوى على كثير من الأفكار الحية ،
أفكار الحب والأخوة والصدالة وقسرة الإرادة
البشرية.

إن أسطورة برومسيوس مثلاً ، سوف تظل على
الدوام صورة حية جميلة لتورة الإنسان على العجز
المكتوب عليه ، وكفاحه من أجل المعرفة ، ورغبته
فى اكتشاف سر الكمال . وعلى عكس ذلك
بأسطورة سيزيف تلعب دور الأداة الفنية فى
الفلسفة الرجعية لتبرير الخضوع والرضا بالمكتوب.
وفى فجر الإسلام ، كان أبو ذر الغفارى يدعو
إلى توزيع الثروة ، ويصّب نار سخطه على
أصحاب الأموال «الذين يكتزون الذهب والفضة» ،
ويدعو الفقراء إلى أن يشهروا السيوف ضد
مغتصبى حقوقهم . قهله إذن دعوة لا تنفئ
حرارتها ، طالما انقسم العالم إلى أغنياء وفقراء ،

وطالما استمر كفاح الإنسان من أجل مجتمع المساواة يوهى بعبارة أخرى ، دعوة تقدمية إنسانية بكل معاني الكلمة.

وفي القرن الثاني من الهجرة (قبل الغزالي بثلاثة قرون) ، كان شيوخ الإسلام من المعتزلة يخوضون معارك الجدل في المساجد والمجالس دفاعا عن سلطان العقل ووجوب العدل والصلاح وحرية الإرادة للفرد . وكانوا بذلك يقدمون- إلى التاريخ- الجانب التقدمي والمشرق في الفكر الإسلامي. الفلسفة التي تزداد رسوخا مع تقدم العلم والديمقراطية والاشتراكية ، وتحفظ للإسلام جوهره التقدمي الصحيح ، وتسجل له بالفخر أرقى نظريات الفكر الديني في العالم كله.

بهذا المنهج يمكن أن نحكم على قيمة أفكار الغزالي ، سواء في العصر الذي عاش فيه ، أو في هذا العصر الذي نحتاج فيه إلى إحياء كل فكرة تقدمية كبيرة في تراث أجدادنا .

وقد تسال أحد الكتاب في تعاطف ظريف : هل يمكن أن نحكم على الغزالي بأنه رجعي لأنه لم يكن يركب سيارة كاديلاك.

لكن التراث الإسلامي حافل بأبطال التقدم الذين ركبوا الإبل ، وروا لم يركبوا شيئا.

ومع ذلك ، فالغريب أن هؤلاء الذين يقيسون التقدم بغضامة السيارة أو ارتفاع ثمنها هم أشد الناس دفاعا عن الغزالي داعية التصوف وحب الفقر والرغبة في اللذات والالتكاسار والعبودية . ولو سألنا الغزالي نفسه : هل يختار التقدم أم الرجعية ؟ لقال الرجل بصراحته المعروفة ، أنه يختار الرجعية . كل ما في الأمر أنه كان يطلق

على التقدم اسم «العلوم المحدثه» أو «الهدج» ، ويطلق على الرجعية اسم «الرجوع إلى مذهب أهل السلف» . ولا يكاد كتاب من كتبه يخلو من تقرير لهذا الرأي.

وبرغم كل ما لقبه الغزالي طوال القرون السابقة من التقديس العجيب من السلاطين والأمرأ وأعيان المجتمع ومن يخدمونهم من رجال الدعاية والتبشير ، فقد اتهم له عديد من رجال المخلصين والمنبشرين ، حتى في العصور القديمة.

من هؤلاء مثلا الفقيه المعروف ابن تيمية (٦٦١- ٧٢٨) الذي كتب فصولا عديدة في «تسفيه» آراء الغزالي . أما ابن القيم (٦٩١- ٧٥١هـ) فقد هاجمه هجوما عنيفا ، وكان يقول عن بعض أفكاره :

«هذا الكلام فوق الجنون بدرجات» (١).

وقال عنه أيضا:

«أنا أتصجب من أبي حامد أكثر من تعجبي من هؤلاء الجسهلة بالشريعة» . ولاحظ بعض مفكرى الإسلام أن في كتب الغزالي مشات الأحاديث غير الصحيحة المنسوبة إلى النبي (ص) . (٢).

ومنذ ثلاثة وأربعين عاما ، وقبل أن يتم الكشف عن عدد من الكتب المتهاففة التي تركها الغزالي ، كتب الدكتور زكي مبارك في رسالة حصل بها على درجة الدكتوراة من الجامعة: «الواقع أن الغزالي كان فتنة من فتن العصور القديمة. وقد نسي العلماء في الدفاع عنه أن هناك عقولا يجب أن تحكم ، وأنه لن يخلو العالم من أصحاب العقول ، ولو كره الجامدون» (٣).

ولتبدأ القصة من أولها:

١- الشكل .. والخوف

في عام ٤٨٨ من الهجرة، كان الغزالي قد بلغ الثامنة والثلاثين من عمره، وقضى أربع سنوات في التدريس في مدرسة نظام الملك في بغداد. وكان قد أصدر أشهر كتبه الفكرية «وهي: «مقاصد الفلاسفة»، و«فضائح الباطنية»، و«تهافت الفلاسفة»، و«فجأة ترك زوجته وأولاده وخرج من بغداد زاهدا متصوفا، يضرب في الحجاز والشام ومصر، يعيش في الخلوات والمقابر والسراديب والمهجورة. ثم فجأة أيضا، وبعد أحد عشر عاما، عاد إلى التدريس في المدرسة «النظامية» في نيسابور عاصمة إقليم خراسان. وبعد فترة، هجر التدريس مرة أخرى ليعيش في إحدى تكايا الصوفية في بلدة طوس، في إقليم خراسان، حيث ولد. فالغزالي فارسي. كان يكتب بالفارسية إلى جانب العربية، وربما كان هذا سببا من أسباب نزعه الروحانية المنحرفة، فأشهر المتصوفة الأوائل، كانوا من الفرس المتأثرين بالمجوسية، مثل مصروف الكرخي، وأبي زيد البسطامي، والحلاج، وجلال الدين الرومي، عمر الخيام.

لكن لماذا ترك الغزالي التدريس عام ٤٨٨، ولماذا عاد إليه عام ٤٩٩؟

هذا سؤال طرحه الناس على الغزالي نفسه- كما ذكر صراحة في مقدمة كتابه «المقصد من الضلال»- فاختبر له إجابة لا يقبلها سوى هؤلاء الذين يقدسون كلماته.

في هذه النقطة بالذات، لم يكن الغزالي

صريحا. فقد زعم أنه أصيب بتوبة شك في معتقداته استمرت ستة أشهر حتى ألجمت لسانه، فلم يملك إلا أن يقطع علاقته بالنسب حقاظا على دينه، وأن يسلك طريق التصوف في الخلوات البعيدة.

لكن لماذا يبحث عن الخلوة في زوايا العراق أو خراسان كما فعل بعد ذلك؟

ولماذا ترك الخلوة وعاد إلى طوس في ذلك الوقت بالذات بعد أحد عشر عاما؟

ثم لماذا ترك التدريس بعد أن عاد إليه؟ الجواب ببساطة، هو أن الغزالي خرج من بغداد فرارا من أزمة حكم لا من أزمة شك. واليكم القصة (٤).

كان الغزالي يدين بالولاة للوزير السلجوقي نظام الملك الذي عينه في التدريس وأشلق عليه بالرعاية. وكان نظام الملك أقوى وزراء السلاجقة وأبعدهم نظرا، وهو الذي أنشأ المدارس النظامية التي سميت باسمه، لتكون مراكز دعاية للمذهب أهل السنة، تستخدمها الدولة العباسية الرابعة في العراق وخراسان ضد نشاط «الأزر» الذي أنشأه الفاطميون في مصر.

وكان الوزير نظام الملك قد نجح في فرض سيطرته على معظم أقاليم الدولة بعد وفاة السلطان الب أرسلان. ومعنى ذلك أن نظام الملك لم يكن وزيرا إلا بالاسم، لكنه كان في الحقيقة يمارس سلطة أقوى من سلطة السلطان الجسديد «ملكشاه» في بغداد، وأقوى من سلطة الخليفة العباسي «المقتدي بالله» الذي كان مجرد رمز ديني للدولة يحتفظ به سلاطين بغداد من باب

الشكيليات . ويسمى ذلك العصر ، بالعصر العباسي . وسيطر فيه السلاجقة على الحكم . وهم الذين يقول عنهم المستشرق يارتولد أنهم ظلوا مائة عام عاجزين عن تعلم القراءة والكتابة (٤م) وفي ذلك العصر أيضا ، استولى الصليبيون على بيت المقدس ، وتفككت الدولة قاما ، ثم شهدت الخلافة العباسية الرابعة المتدهورة ، آخر أيامها عام ٥٧٥ هـ .

ويبدو أن السلطان ملكشاه كان قد نجح في سنواته الأخيرة في إقامة بعض العلاقات السرية بحركة القرامطة التي حقلت في ذلك الوقت انتصارات ملحوظة واستطاعت أن تستولي على مدينة البصرة . المهم أن أحد أنصار القرامطة نجح في قتل نظام الملك عام ٤٨٥ هـ ، لحساب ملكشاه وزوجته تركان خاتون ، على ما يرجع المؤرخون ، ولذلك فقد الغزالي حاميهِ وولي نعمته .

وبعد فترة ، مات ملكشاه أيضا ، فنشب صراع دموي مرير بين «محمود بن ملكشاه» وأخيه غير الشقيق «بركيا روق» . واستطاع أنصار بركيا روق أن ينادوا به سلطانا وأن يهزموا جيوش أخيه . لكنه لم يكد يتمتع الفتان الخليفة التي ثارت ضده ، حتى فوجئ بجيوش عمه السفاح السلجوقي «توتوش ابن الب أرسلان» تحف على بغداد . وانتصر توتوش وأعلن نفسه سلطانا في بغداد عام ٤٨٧ هـ . وهرب بركيا روق إلى أصفهان . وفي ذلك العام ، كان الخليفة العباسي المقتدى بالله قد مات ، وتولى الخلافة بعده ابنه «المستظهر بالله» . وكان شاهيا في السادسة عشرة من عمره . ويبدو أنه لم يكن قد أقنع بعد بأن الخليفة هو

مجرد رمز شكلي ، وأن سلطان بغداد هو صاحب السلطة ، فتورط في الاشتراك في الصراع بين طالبي السلطة ، وكان موقفه مع السفاح توتوش ضد بركيا روق المعروف باتصاله بالجمهور وعلاقاته بالقرامطة .

وكان الغزالي إذ ذاك مجرد كاتب تشييط يطلب النفوذ والشهرة .

قال في «المنقذ من الضلال» :

«تفكرت في نيتي في التدريس ، فإذا هي غير صالحة خالصة لوجه الله تعالى ، بل باعثها ومعركها طلب الجاه وانتشار الصيت» (٥) .

وقال :

«وكنيت في ذلك الزمان أنشر العلم الذي به يكسب الجاه» (ص ٤٧) .

ولما كان من شروط كسب الجاه ، العثور على صاحب سلطة يحل محل نظام الملك ولي نعمته السابق ، فقد وجد الغزالي ضالته في الخليفة الشاب الصغير «المستظهر بالله» . وسرعان ما رمى طالب الجاه حباله ، فالتصّل بالخليفة ، وفي فترة قصيرة ، أصدر الغزالي كتاب «فضائح الباطنية وفضائل المستظهرية» ، وأهداه إلى الخليفة المستظهر قائلا :

«أما بعد ، فإنني لم أزل منذ المقام بمدينة السلام (بغداد) متشوقا إلى أن أخدم المواقف المقلّدة النبوية الأمامية المستظهرية ، ضاعف الله جلالها ومد على طبقات الخلق ظلالها ، بتصنيف كتاب في علم الدين أقضى به شكر النعمة وأقيم به رسم الخليفة وأجتني بما أتعاطاه من الكلفة ثمار القبول والزلزلة .. حتى خرجت الأوامر الشريفة

المقدمة النبوية المستظهرية بالإشارة إلى الخادم في تصنيف كتاب في الرد على الباطنية .. فرأيت الإمتثال حتماً والمصارعة إلى الإرتسام حتماً (٦).

لكن الغزالي كان سيئ الحظ هذه المرة . فقد نجح بركياروق في تنظيم صفوفه ، واستولى على بغداد ، وتعقب «توتوش» إلى «الري» وهناك وقعت المعركة الحاسمة التي قتل فيها توتوش عام ٤٨٨ هـ . وعاد بركيا روق إلى بغداد يصفى حسابه مع أصدقائه ، وهم أنصار توتوش وحليفه الخليفة المستظهر بالله.

ووجد الغزالي نفسه في موقف حرج . خصوصاً أن بركسيا روق لم يكن من النوع الذي يستطيع الغزالي أن يتعلق به . فالغزالي يريد سلطاناً يلف حول رأسه عمامة كبيرة ويجعل مهمة الدولة ذبح الزنادق ومشيى الأسطة الدينية والبدع ، ويقذف العطاء على رجال الدين كما كان يفعل نظام الملك (٧).

في هذه الظروف السياسية ، أصيب بنوبة الشك التي تحدث عنها ، أو بالأحرى نوبة الخوف ، وكان من أسباب تروده أن «فخر الملك» ابن ولي نعمته السابق نظام الملك تولى الوزارة للسلطان بركسيا روق ، فداعب الأمل قلب الغزالي في أن يضمن له فخر الملك رضا السلطان . لكن من سوء حظه أن العلاقات ساحت بين الاثنين ، وانتقل فخر الملك بعد ذلك إلى خراسان.

وهكذا وجد أبو حامد نفسه وحيداً ومعرضاً للانتقام السلطان ، أو محروماً من رضا على الأقل . فهبطت عليه وساوس الشك ، واكتشف أن الحياة

الدنيا ليست دار سعادة ، لأن السعادة في الآخرة ، وأدرك أن العلوم التي ينشرها على الناس علوم زائفة ، وأن واجب المسلم الإقتراع عن العالم كله لمشاهدة جلال الربوبية.

ومع ذلك ، فالشئ المثير للملاحظة - كما سنرى - أنه بمجرد وفاة بركسيا روق ، عاد الغزالي إلى المدرسة النظامية في نيسابور.

وقبل أن نتناول قصة العودة ، يجب أن نشير إلى أن العبارات المذكورة في «المنقذ» ، تعتبر نوعاً من النقد الذاتي يسجله الغزالي على نفسه ، ليسين به مؤلفات هذه المرحلة وهي مقاصد الفلاسفة ، و«فضائح الباطنية» ، و«تهافت الفلاسفة» ، طالما أنه يصف العلوم التي كان ينشرها إذ ذاك ، بأنها «غير خالصة لوجه الله تعالى».

لكن مؤلفات الغزالي الأخرى ، تؤكد أن هذا النقد الذاتي لم يكن جاداً وأنه كان جزءاً من القصة التي ذكرها عن فترة الشك.

ثم إشارة أخرى ، وهي أن الغزالي قضى في منفاه الإختياري أحد عشر عاماً ، صنف فيها مئات الصفحات ، تضمنت كثيراً من تجاربه الشخصية ، لكنه لم يذكر كلمة واحدة - بالتصريح أو التلميح - عن تعرضه لأزمة الشك التي تفان في وصفها في «المنقذ من الضلال» ، عندما سأله تلاميذه كما أعلن في مقدمته : لماذا تركت التدريس ثم لماذا عدت إليه ؟.

وقد سمع الغزالي ، بلا شك ، همسات الهامسين عن الأسباب السياسية لرحيله . والدليل على ذلك أنه أشار إلى هذه الهمسات في «المنقذ»



إشارة لا تخلو من دهاء ، لكنها بالغة الخطورة في قيمتها التاريخية ، فقال :

«وطن من بعد عن العراق ، أن ذلك كان لاستشعار من جهة الولاة» (ص ٤٠).

وفي ربيع الثاني عام ٤٩٨ هـ مات بركيا روق ، وتولى السلطنة أخ ثالث اسمه «محمد بن ملكشاه» . ولم يلبث الغزالي أن شعر فجأة بالشوق إلى أولاده الذين تركهم سنوات طويلة ، فعاد يمارس الخلوة والتصوف في طوس مسقط رأسه ، على مقربة من ابن ولي نعمته «فخر الملك» في نيسابور . ولم تكد قر شهور معدودات ، حتى كان الغزالي قد وافق «ملزما» على التدريس في مدرسة نيسابور ، قال عن ذلك في كتابه «المنقذ» .

«وأمر (السلطان) أمر إلزام بالتهوؤ إلى نيسابور ، وبلغ الإلزام حدا كان ينتهي لو أصرت على الخلاف إلى حد الوحشة» (ص ٤٠).

وخفا من «وحشة السلطان» عاد الغزالي إلى التدريس عام ٤٩٩ هـ ، ومن الصعب أن نحدد بدقة الشهر الذي ترك فيه التدريس مرة أخرى . لكن الشيء المعروف أنه أصدر عام ٥٠٠ هـ كتاب «المنقذ» ليشرح به عودته ثم توقفه . ورغم أنه فسر العودة بصور أمر السلطان ، فلم يذكر أي تفسير لاتساعه الجديد إلى طوس . لكن التاريخ يقدم لنا واقعة مؤكدة هي أن فخر الملك الذي دها الغزالي إلى العودة ، قتل في نيسابور في نفس العام - عام ٥٠٠ هـ .

وكان الغزالي قد قام بمحاولة بعد ذلك (على الأرجح) ، لكسب الخطوة لدى السلطان الجديد

«محمد بن ملكشاه» . فأصدر كتابا بالفارسية (ترجمه أحد تلاميذه إلى العربية) بعنوان «التبر المسبوك في نصيحة الملوك» ، وأهداه إلى السلطان المذكور لكن يبدو أنه لم يستطع أن يبلغ بالكتاب الخطوة المطلوبة ، فأثر أن يقضى بقية حياته في سراديب التصوف في طوس.

وكان الفوز الصليبي ضد الأمة الإسلامية قد بدأ عام ٤٩٠ هـ ، بينما الغزالي مشغول بالغبوية في المنارة المغلقة بدمشق وفي كهف الصخرة في بيت المقدس ، ولف رأسه بالثياب ومشاهدة جلال الربوبية . وفي عام ٤٩٣ هـ استولى الصليبيون على بيت المقدس . ولم يفكر الغزالي وهو يتحدث عن إحياء الدين أن يدعو المسلمين للجهاد دفاعا عن وطنهم ودينهم ، بينما كان رجال الدين المسيحي في أوروبا غارقين إلى آذانهم في إثارة الرعاع والتطويع بالصلبان وترديد الأمانى عن سحق الإسلام والاستيلاء على أرض المسلمين.

وفي الهلاك الإسلامية التي احتلها ، ذهبوا عشرات الآلاف من الأبرياء في مجازر دموية لا ينساها التاريخ . ورغم ذلك كله ، لم تحرك أنهار الدم شيئا من إنفعالات «حجة الإسلام» ، ولم يسمع في خلواته ومشاهداته ما يدفعه إلى أن يقول كلمة واحدة عن هذه المحنة الكبرى ، رغم أنه سكب قناني الحبر على مئات الصفحات ضد المعتزلة والمفكرين الأحرار ، وضد الجماهير التي تؤمن بحقها في الدين والدنيا معا ، وترفض أن تجعل من الحياة والموت بديلين : تتنازل للملوك والأمراء عن أولهما ، وتفتح لنفسها بعمق القبور.

٢- الدين والدنيا

لا يحتاج الإنسان في القرن العشرين إلى أن يرهق نفسه ليقرر حقيقة واضحة ، هي أن قوة الدين عند المؤمن لا تفصل عن قوة الدنيا . كذلك لا يحتاج الإنسان إلى أن يرهق نفسه ليثبت أن الإسلام -الدين الوحيد الذي أقام أقوى دولة في المصور الوسطى- يقترب في جوهره من هذا المفهوم الصحيح.

لكن الغزالي اختار طريقا آخر لإحياء الدين ، طريق الهزيمة والاستسلام . الهزيمة أمام الغزو الصليبي ، والاستسلام لفساد المجتمع وطفيليه الحكام السلاجقة وانكسار الجماهير أمام الفقر والعجز . فهو القائل:

«إذا عجزنا عن الغنمية ، رضينا بالسلامة في الهزيمة» (٨).

ومن الأبواب العجيبة في المجموعة التي أصدرها الغزالي بعنوان «إحياء علوم الدين» باب كبير يسمى «كتاب ذم الدنيا» ، يعشد فيه الغزالي غرائب القصص والأحاديث المصنوعة التي تستهدف إثارة سخط القارئ على وجوده بحيث لو اقتنع بها لأغلق الكتاب وشنق نفسه ! والخطير في ذلك أنه يسوق أفكاره المسمومة ، منسوبة إلى الدين.

يقول في فاتحة كتابه:

«أكثر القرآن مشتمل على ذم الدنيا وصرف الخلق عنها ودعوتهم إلى الآخرة . بل هذا مقصود الأنبياء عليهم الصلاة والسلام ، ولم يعمشوا إلا لذلك» (٩).

فما أعجب حجة الإسلام هذا ، يزعم أنه يدافع عن الأديان والأنبياء ، فلا يقول أنهم جاؤا لصالح

الحياة وخير البشر ، بل يؤكد أن هدفهم الوحيد هو صرف الناس عن حياتهم وإعنادهم للموت . يقول أيضا:

«ويروى أن الله لما أهبط آدم إلى الأرض قال له: ابن للخراب ، ولد للفناء» (١٠).

ثم يحكى قصة مثيرة للتقزز ، يزعم فيها أن سبب هبوط آدم إلى الدنيا أنه بعد أن أكل من الشجرة المحرمة ، حاول أن يجد في الجنة مكانا يقضى فيه حاجته في ركن أو تحت شجرة ، فقال الله : إن الجنة نظيفة لا يسمح بقضاء الحاجة فيها ، فاهبط إلى الدنيا لتعطي حاجتك هناك (ص).

(١٧٦-١٧٧).

ويقدم بعد ذلك محاولة لتفسير تاريخ تطور البشرية ، يرى فيها أن تاريخ الإنسان هو تاريخ الفساد ، لأن دوافع حياة الإنسان هي «حاجة الطعام والملبس والسكن» ، وكلها «أساس الضلال» (ص. ٢٠٠).

فهل يطالب جميع البشر بالزهد والتصفو؟ لا . فهو في هذه النقطة بالذات يتمتع بإدراك عملي لماح . في رأيه أنه لو لا المغفلون لاتقطع البشر جميعا عن الدنيا ولاتقطعت الأرزاق التي يعيش عليها الزهاد الحقيقيون ، وهم أولياء الله من أمثاله . وإذا فلابد أن يبقى في الدنيا المغفلون المتعوتون بها حتى يستطيع هو أن يمارس الزهد والتصفو . يقول في بيان غفلة البشر الذين يتعلقون بالحياة:

«باعثهم عليه حرص جمع المال . فيتبعون طول الليل والنهار في الأسفار . وتصيبهم منها جمع المال ، الذي يأكله لا محالة غيرهم : إما قاطع

الطريق ، وإماما سلطان ظالم . ولكن جعل الله تعالى في غفلتهم وجهلهم نظاما للبلاد ومصلحة للعباد . بل جميع أسور الدنيا انتظمت بالغفلة وخسة الهمة . ولو عقل الناس وارتفعت هممتهم لزهّدوا في الدنيا . ولو فعلوا ذلك لطلعت المعاش ، ولو بطلت لهلكوا ولهلك الزهاد أيضا . (ص ١٩٩).

رحم الله الغزالي رحمة واسعة ! فقد كان الرجل صريحا .

لنذكر إذن أمثلة أخرى لمئات الحكم والأحاديث التي يحشدّها في كتبه . «سيد الأعمال الجورج» و«التنقش ولباس الصوف» . (الإحياء ، مجلد ٢ ص ٧٥).

«كان فتح الموصل إذا اشتد مرضه وجوعه يقول: ألهي ابتلني بالمرض والجورج ، فكيف أؤدى شكر ما أنعمت علي؟» (ص ٧٦).

«قال أبو سليمان: الجورج عند الله في خزائنه لا يعطيه إلا لمن أحبه» (ص ٧٧).

وفي باب بعنوان «في فضل القراء» في كتابه «مكاشفة القلوب المقربة إلى حضرة علام الغيوب» يقول:

«مر المسيح عليه السلام على رجل نائم ، فأيقظه وقال : يا نائم ، قم اذكر الله تعالى . فقال : ما تريد مني؟ إنني تركت الدنيا لأهلها ، فقال له : قم إذن يا حييى» (ص ٨٠).

وبهذه المناسبة يكرر العديد من المستشرقين ذوي الميول الصليبية المعادية للإسلام ، أن الغزالي في فترة تصوفه وخصوصا أثناء إقامته في الشام ، تأثر تأثرا كبيرا بالمسيحية ، بل يقول الدكتور

زوير إن سبب هداية الغزالي هو قراءته للإنجيل (١١) أما البرون كنارادى فهو المعروف بصدائه للروح الإسلامية الصحيحة ، فقد كتب عن الغزالي في الكتاب الذي خصصه لدراسته: «إني أعتقد أن هذا الشخص (الغزالي) سوف يسدو أقل بعدنا عنا وأقرب إلى التألف معنا» (١٢).

يقول الغزالي في «مكاشفة القلوب»: «قال (الله) لموسى ، إذا رأيت الفقر مقبلا ، فقل مرحبا بشعار الصالحين» (١٣).

«يأتي الفقير إلى الله يوم القيامة ، لمبعتلر الله تعالى إليه كما يبتعلر الرجل للرجل ، ويقول : وعزتي وجلالي ما زويت الدنيا عنك لهوانك علي ، ولكن لما أعصدت لك من الكرامسة والفضيلة» (ص ٨١).

«أحب العباد إلى الله تعالى ، الفقير القانع برزقه» (ص ٨٣).

«يقول الله تعالى يوم القيامة : أين صفوتي من خلقي ؟ فيقول الملائكة : ومن هم يا ربنا ؟ فيقول : فقراء المسلمين القانعون بمطائى الراضون بقدرى . أدخلوهم الجنة» (ص ٨٣).

ورغم أن القرآن يقول: «والمال والبون زينة الحياة الدنيا» ، فالغزالي يقول: «الأولاد عقوبة شهوة الحلال» (١٤). ويقول:

«إذا طلب الرجل الحديث ، أو سافر في طلب المعاش ، أو تزوج ، فقد ركن إلى الدنيا» . لهذا السبب هجر الغزالي أولاده وزوجته أحد عشر عاما ، بحثا عن لذة اللوق والمجاهدة في

الصعاري والسراديپ.

بل إن طلب الرزق يعد في رأيه انكارا لقدرة الله . يقول في «منهاج العابدين»:

«فإن قيل: هل يلزم العبد طلب الرزق؟ فاعلم أن الرزق المضمون الذي هو القلاء والقوام ، لا يمكننا طلبه . إذ هو شيء من فعل الله سبحانه للعبد ، كالحياة والموت ، لا يقدر العبد على تحصيله ولا على دفعه . فإن قيل : لكن لهذا الرزق المضمون أسباب ، فهل يلزمنا طلب الأسباب ؟ قيل لا يلزمك ، ولا حاجة للعبد إليه ، إذ الله سبحانه يفعل بسبب وبغير سبب . ثم إن الله تعالى ضمنه لك ضمانا مطلقا من غير شرط الطلب والمكسب . قال تعالى : «وما من دابة في الأرض إلا على الله رزقها» . ثم كيف يصح أن يأمر العبد بطلب ما لا يعرف مكانه ؟ فالواحد منا لا يصرف سبب الرزق من أين يحصل عليه . فلا يصح تكليفه» (١٥).

والله تعالى -في رأيه- لا يحسد الرزق للإنسان فقط ، بل يحده أيضا للحيوانات والخرشات جميعا . ولهذا هاجم المعتزلة لأنهم قالوا : «إنه لا رزق لله تعالى على البهائم» (١٦).

وإذا كان يرى أن طلب الرزق استكبار على عطاء الله ، فهو يرى أيضا أن الإذخار إهدار للتوكل وتشكيك في ضمان الله . وإذا قلنا إذا تدبر ما دام الله هو الذي يضمن لك كل لحظة من لحظات حياتك؟ وكيف يحق للمؤمن أن يدخر لاستقبله في الدنيا ، وواجهه أن يتمنى الرحيل منها في أقرب وقت ليكسب سعادة الآخرة؟

يقول الغزالي:

«أرفع الدرجات درجة من لا يلتفت إلى غده ويقصر همهته على يومه ، ويومه على ساعته ، وساعته على نفسه ، ويقدر نفسه في كل لحظة مرتحلا من الدنيا أو مستعدا للارتحال» . (١٧).

ويقول أيضا:

«الذي يدخر لسنة ، ليس من المتوكلين أصلا .. والذي يدخر لأربعين يوما فما دونها ، يحرم من المقام المحمود الموعود في الآخرة» (١٨).

ويقول في ما يسميه «بأنية الهداية».

«فإذا أردت النوم ، فابسط فراشك ، وتم على يمينك كما يضطجع الميت في لحده ، ولعل الله تعالى يقبض روحك في ليلتك فكن مستعدا للقائه ، وتكون وصيتك مكتوبة تحت رأسك» (ص ٤١).

ويقول:

«العزلة أولى ، فعليك بها ، ففيها النجاة والسلامة ، فإن كانت الوسواس تجاذبك ، فعليك بالنوم . فإذا عجزنا عن النجاسة ، وضينا بالسلامة في الهزيمة ، فالنوم أخو الموت ، وهو تعطيل للحياة والتحاق بالجمادات» (ص ٣٦).

ويجب على المسلم أيضا «ملازمة الصمت» وتجنب المزاح والسخرية في الجد والهزل» (ص ٧٠) حتى الاستشهاد في سبيل الله ، لا يشفع لمن يرتكب خطيئة الضحك البريء . يقول اعتمادا على أحد الأحاديث التي اخترعها :

« في الخبر أن الرجل يتكلم ليضحك بها أصحابه فيهوى بها في قبر جهنم سبعين خريفا . وروى أنه قتل شهيد في المعركة على عهد رسول الله ، فقال قائل : هنيئا له بالجنة . فقال صلى الله

عليه وسلم : وما يدريك لعله كان يتكلم فى ما لا يعنيه» (ص ٦٤).

وفى هذا الكتاب العجيب الذى أطلق عليه شارحه اسم «مراقى العبودية» ينصح قارئه بأن يسلك دائما مسلك «العبد اللئيل المذنب» (ص ١٠) ويقسم له يومه إلى عدة فترات ابتداء من الفجر ، يشغلها بالأذكار والاستغفار والتسبيح ، يستفتحها كل يوم عند الاستيقاظ بهذا الدعاء ليثبت أنه «مسكين عاجز» - «واللهم إني لا أستطيع دفع ما أكره ، ولا أملك نفع ما أرجو» (ص ٢٨).

هذه نصيحة الغزالي للقارئ «المسكين اللئيل المذنب» . أما الملوك والأمراء والأغنياء ، فلم يخصص لهم فى كتبه الكثيرة فصلا واحدا يوضح انحرافهم . بل على العكس ، كتب فى «التبوير المسبوك فى نصيحة الملوك» ينصح محمد بن ملكشاه وأمراء بيته ، بأن يوزع يومه على أربع فترات من نوع مختلف تماما عن فترات العبودية التى سر ذكرها . بل إنه فى هذا الكتاب لم يعترض على اشتغال السلطان بشرب الخمر أو الصيد ، إلا إذا حدث ذلك «دائما».

يقول:

«ولا ينبغي للسلطان أن يشتغل - دائما - بلعب الشطرنج والتدوير وشرب الخمر والصيد ، لأن ذلك يمتعه ويشغله عن أمور الرعية . فإن لكل عمل وقتا . فالملوك القدماء قسموا النهار أربعة أقسام . قسم لطاعة الله وعبادته . وقسم للنظر فى الرعية . وقسم للأكل والشرب والتزود من الدنيا وأخذ الحظوظ من الفرح والسرور ، وقسم

للصيد ولعب الشطرنج وما أشبه ذلك» (١٩).

ورغم أن الغزالي أصدر هذا الكتاب كما ذكرنا فى آخر حياته ، فأسلوبه فيه يختلف كل الاختلاف عن أسلوب الكتب التى كان يصدرها للعامة الفقراء . ويبدو أن من أسباب كتابته بالفارسية أنه لم يكن يريد أن يقرأه الجمهور ، لولا أن ترجمه أحد تلاميذه . وفى هذا الكتاب قال رأيه صراحة فى أهل عصره .

قال يخاطب السلطان ، ويكاد يدعو إلى الطغيان باسم إرادة الله:

«إن زماننا هذا زمان ذوى الوقاحة والسفهاء وأهل القسوة والشحنا... وفى الأمثال : ظلم السلطان مائة عام ولا ظلم الرعية بعضهم لبعض سنة واحدة. وإذا لم أكن أنا ، كان من هو أكثر شرا منى» (ص ٦٢).

ويبدو أن بعض قرائه أعجبوا بهذا الكتاب ، فاصطغروا على غرارها كتابا آخر بعنوان «سر العالمين وكشف ما فى الدارين» (٢٠) . وكتاب سر العالمين ، يتناول القراء حتى اليوم منسوباً إلى الغزالي ، مع أن المرجح أنه متحول . ومع ذلك فقد أصبح جزءاً من تصور الجمهور عن الغزالي ، خصوصا هؤلاء الذين قرأوا لعمد التبوير المسبوك فادركوا أن الغزالي يتكلم عن الدنيا كلاما جميلا حين يخاطب الملوك . ولهذا السبب أورد المتحليون على لسانه فى كتاب «سر العالمين» هذه العبارات:

«سألتى جماعة من ملوك الأرض أن أضع لهم كتابا معلوم المثل لئيل مقاصدهم» (٢٠) . ثم ملأوا الكتاب بعد ذلك بالحديث المفصل عن

أنواع المأكولات واللحوم والحلوى والهريسة والظماج . بالوصفات العربية ، وطريقة مشاهدة الجان ومصادقتهم واستخدامهم . ولا يخلو الكتاب أيضا - على طريقة الفزالي - من أحاديث مصنوعة ، منها هذا الحديث الغريب:

«قال صلى الله عليه وسلم: شكوت إلى أخى جبرائيل ضعف الوقاح (أى مع الزوجات) ، فأمرنى بأكل الهريسة ، فوطئت لأمرى جبرا» (ص ٧٤) . هل من الغريب إذن أن يعترف الفزالي نفسه ، بأن الكثيرين من رجال الدين المعاصرين له ، نهوا الناس عن قراءة بعض كتبه؟

ليس هذا غريبا .

لكن الغريب أن يظهر اليوم بعد تسعمائة عام من يدعى إلى غير ذلك .

قال الفزالي فى تقديمه لكتاب «الإسلام» يشتم رجال الدين المعاصرين له لهجومهم على كتاب «إحياء علوم الدين»:

«شركاء الطعام وأمثال الأتعام وسفها - الأعلام وعار أهل الإسلام طعنوا عليه ونهوا عن قراءته ، وأفتوا باطراحه ونيلده بونسبوا كتابه إلى ضلال وإضلال ، ونهبدوا (أى اتهموا) قراءة يزيغ فى الشريعة واختلال» .

٣- السحر والخرافة:

رأينا أن الفزالي يعد طلب العلم انصرافا إلى الدنيا واتشغالا عن الآخرة ، فالعلم الصحيح لا يشمل العلوم العقلية ، ولا حتى علوم الحديث وأصول الدين . لهذا قال فى ما يسميه «بهداية الهداية»:

«أعلم أن نفسك المائلة إلى طلب العلم ، هى

النفس الأمارة بالسوء ، قد انتهضت مطبوعة الشيطان اللعين ليدليك بعجل غروره فيستدرجك بمكيدته إلى غمرة الهلاك ، وقصده أن يروج عليك الشر فى معرض الخير حتى يلحقك بالأخسرين . وعند ذلك يتلو عليك الشيطان فضل العلم ودرجة العلماء وما ورد من الأخبار والآثار» (ص ٥) .

ذلك أن الفزالي يرى أن العلم الوحيد الذى يمكن طلبه هو «علم الآخرة» أو «علم طريق الآخرة» ، أى العلم الذى «يقتل من رغبته فى الدنيا ويزيد من رغبته فى الآخرة» (ص ٢٢) .

لكن علم الآخرة هذا ليس علما بالمعنى المفهوم ، بل هو نوع من المشاهد الصوفية التى تستنكر العلم . يتحدث الفزالي عن ذلك قائلا:

«فترتج الحجب بينك وبين ربك وتكشف لك أثمار المعارف ، وتتفجر من قلبك يتابع الحكم ، وتتضح لك أسرار الملك والمكرت ، ويتمسر لك من العلوم ما تستحقر به هذه العلوم المحدث» (٢١) . يقول :

«النفس القنسية . يحصل فيها جميع العلوم وينتقش فيها جميع الصور من غير تعلم وتفكر» (ص ٢٦-٢٧) . ويقول : «العلم الحاصل من الروحى يسمى علما نبويا والذى يحصل عن الإلهام يسمى علما لفتيا (أى من لدن الله)» (ص ٢٨) . «والواصلون إلى مرتبة العلم اللدنى ، مستغنون عن كثرة التفصيل وتعب التعليم» (ص ٣١) .

والأمر الخطير والثير للدهشة ، أن الفزالي لا يكاد يرى فرقا كبيرا بين الأنبياء والأولياء أو بين المعجزات والكرامات . فليس يكفى عنده أو يقتصر المزمع على تصديق أخبار المعجزات المنسوبة

للأنبياء ، بل يجب أن يعيش طول عمره يتوقع المعجزة في كل لحظة ولأسباب مجهولة وعلى أيدي الأولياء والمقربين من الأولياء وخم الأولياء . بهذا يختنق العقل البشري ويفرق المؤمن في عالم خرافي لا ضابط له ولا رابط ، يرى في كل همسة فيه رسالة من الجن ، وفي كل حركة إشارة إلى الغيب ، وفي كل حادث معجزة . فالمعجزات عنده مباحة . كل ما في الأمر أنه يطلق على المعجزات الخرافية التي ينسبها للمتصوفة اسم «الكرامات» . يقول عن هذه الكرامات المزعومة في كتاب «الاقتصاد في الاعتقاد» رداً على اعتراضات المعتزلة:

«فإن قيل: هل يميزون الكرامات ؟ قلنا : يختلف الناس فيه . والحق أن ذلك جائز . فإنه يرجع إلى خلق الله تعالى للعادة بنهاه إنسان أو عند حاجته» (ص ٩٠) .

وفي «معارج القدس» ، يقتبس أفكار ابن سينا الخرافية في فصل «أسرار الأبيات» في الجزء الثالث من «الإشارات والتنبهات» ، فيزعم أن هناك «قوى نفسانية» قادرة على فعل الخوارق ، «إذا شأت أحدثت في مادة العالم ما تتصوره في نفسها» ، فيتبع ذلك أن تحدث سحب هائلة ورياح وصواعق وزلازل ، وصياح مثير ، ويتبعه مياه وصيون جارية وما أشبه ذلك - بإرادة هذا الإنسان . والذي يقع له هذا الكمال في جيلة النفس (أي الفريزة) ثم يكون خبيراً متعلماً بالسيرة الفاضلة .. فهو ذو معجزة من الأنبياء .. أو كرامة من الأولياء .. ثم يكون شريفاً ويستعمله في الشر ، فهو الساحر الخبيث» (٢٢) .

وهكذا أصبحت المعجزات والخوارق سلعة قابلة للتداول عند الأولياء والسحرة وأصحاب الدعوات والحاجات . بل الأخطر من ذلك أنه لا يجد غضاضة في أن يتحدث عن هؤلاء في فصل بعنوان «بيان خواص النبوة» .

لمثل هذه الأفكار عن مرتبة النبوة ، أمر صلاح الدين الأيوبي بقتل شهاب الدين السهروردي ، وأفكار السهروردي في «الحكمة الإشراقية» لا تختلف كثيراً عن أفكار الغزالي في «الرسالة اللئيمة» أو في «معارج القدس» .

لقد اقتبس الغزالي أوهام الفلاسفة الروحانيين (الفارابي وابن سينا) عن السحر والتنجيم وفعل الأرواح وتفسير الأحلام . ثم انقلب بهذه الأوهام نفسها يحارب المنهج العقلي في الفلسفة ومن ذلك أنه انتهى إلى اختراع «العلم الصوفي» وما يرتبط به من فنون السحر والخرافة ، مثل «علم الحروف» و«علم التعبير» أي تفسير الأحلام ، إلخ . فقد صنف الغزالي كتاباً خرافياً في تفسير الأحلام اسمه «التحبير في علم التعبير» . واخترع ما يسمى «الجدول المثلث» الذي أورده في كتاب «المنقذ من الضلال» - (ص ٤٤) . وأقام بذلك علم الحروف الذي هو مجرد اسم جديد لفن السحر بالكلمات والتعاريض . وهذا تحايل على الدين . فالإسلام يحرم السحر بشكل قاطع - يجعل منه خطيئة كبرى . والغزالي أول إمام معروف في تاريخ الإسلام يشرح السحر والطلسمات تحت أسماء أخرى مثل عجائب الخواص أو علم الحروف . فإذا شهدت اليوم مشعوذاً يخدع الناس بالتعاويذ والأحجية ، فأعلم أنه تلميذ من تلاميذ «حجة

الإسلام» الذى اعتمد علم الحروف وزعم أنه دليل النبوة وبرهان الأتوهية .

وقد أقام الغزالى مذهبه على نقطة بدء تثير الدهشة ، حين تصدر من رجل دين مسلم، هى أنه ليس «للإلهيات براهين قاطعة» وأنه لا يمكن التدليل على النبوة بالمنطق العقلى (٢٣) . فمن الأهداف الأساسية فى كتاب «تهافت الفلاسفة» إثبات استحالة البرهنة عقليا على وجود الله أو على رسالة النبى وهى الفكرة التى دافع عنها كثيرا بعد ذلك خصوصا فى «المنقذ من الضلال» وهذا هو السبب فى أن بعض الملاحدة يتحسرون لتهافت الفلاسفة أكثر من المؤمنين.

فالفزالى كان متفتح بأن العقل ينتهى إلى الإلحاد أو إلى التشكيك فى الأتوهية والنبوة. صحيح أنه اقترح بديلا للعقل هو تحصيل الإيمان بطريق القلب ، أى بالعيسان الصوفى لا بالبرهان المنطقى . لكن ماذا إذا اقتنع قراءه بجانب الإنكار ، ثم رفضوا البديل الذى يقترحه ؟ وماذا يبقى من دفاعه الصوفى عن الدين ، حين يتضح أن عجائب الخواص التى أقام عليها مذهبه ليست سوى أوهام غير علمية؟.

إن الغزالى بهذه الطريقة يلعب دور الدب الذى قتل صاحبه . فقد هدم البراهين العقلية للأتوهية والنبوة ، ولم ينجح فى أن يستخرج لها من التصوف دعائم راسخة.

ومع ذلك يستخدم فى كتبه المتأخرة نفس البراهين العقلية التى أنكروها فى «تهافت» . ففى كتاب «معارج القفس» حاول أن يثبت قضايا الأتوهية والنبوة والروح ، مستخدما نفس البراهين

الفلسفية التى رد عليها من قبل . فكتاب «معارج القفس فى مدارج معرفة النفس» ، لا يكاد يختلف عن كتب الحكمة الإلهية أو الإشرافية التى كتبها فلاسفة الإسلام التقليديون ، أعنى ابن سينا وغيره من ناقلى الأقالونية الجديدة.

ولا يكفى لتفسير هذه الظاهرة أن تحدثت عن التناقض والتخبط فى مذهب الغزالى ، كما يفعل كثيرون . بل الواقع أن دراستها ، تكشف عن قواعد مذهب الغزالى ، وتكشف عن حقيقة موقفه من الفلسفة التقليدية . وهذه نقطة ستعرض لها فى الفصل الأخير.

فلنتظر الآن كيف حاول أن يقدم السحر والتصوف بدلا من العقل.

يقول فى «المنقذ» ، بعد أن قرر استحالة إثبات النبوة عقليا:

«الايان بالنبوة (يجب) أن يقر بإثبات طور وراء العقل ، تنفتح فيه عين يدرك بها مدركات خاصة ، يكون العقل معزولا عنها كعزل السمع عن إدراك الألوان والبصر عن إدراك الأصوات .. فقد أثبت هنا أمورا تسمى خواص ، لا يدور تصرف العقل حولها أصلا ، يكاد العقل يكنبها ويقضى باستحالتها.

فإن وزن دائق من الأقيسون سم قاتل ، لأنه يجمد الدم فى العروق لقرط برودته .

وما يزعم علم الطبيلة أنه يبرد ، إنفا يبرد بعنصرى الماء والتراب . والمعلوم أن أرباطا من الماء والتراب لا يبلغ تبريدهما فى الباطن إلى هذا الحد» (ص ٤٣).

ثم يقدم ما يعتبره دليلا آخر على النبوة



-يضال إلى دليل الأقيون هو دليل «الجدول المثلث» الذى يسمى أيضا : بطون أحبلوح ، أو بلوح ، أو بدوخ ،والذى يرى البعض أنه اسم مشتق أصلا من الأصل الفلكى الخاص بإحدى الإلهات الفارسيات وهو «بيدخت» (٢٤).
يقول الغزالى:

«الخواص العجيبة المجربة فى معالجة الحامل التى عمر عليها الطلق بواسطة هذا الشكل (جدول الحروف والأرقام) ، يكتب على خرقتين وتظهر إليهما الحامل بعينيهما وتضمهما تحت قلميها فيسرع الولد فى الحال إلى الخروج .. وقد أقرروا (أى الفلاسفة) بإمكان ذلك وأوردوه فى كتاب عجائب الخواص» (ص ٤٤).

ألا ترى معنى إذن أيها القارئ ، أن محاولة إثبات النبوة اعتمادا على تجربة الأقيون والحروف المسحورية ، هى محاولة غير ناجحة ، تحمل من الضرر أكثر مما تحمل من الفائدة؟

ثم قارن هذه الأوهام بكلمات القاضي عبد الجبار ، قاضى القضاة وشيخ المعتزلة قبل الغزالى بهوالى مائة عام:

«يجب الاستئصال لما يدل عليه العقل». «إن النظر لو لم يولد العلم ، لما عرفنا صحة الكتاب أصلا .. وقد يجوز أن الرسول كان لا ينظر (أى لا ينكر عقليا) فى الشرعيات . أما العقليات ، فلو لم ينظر فيها لما علم ما يقتضى كونه رسولا .. ولو لم يعلم ذلك ، لما علم صحة الوحي» (٢٥).

ولا يكتفى كتاب «المنقذ» بنقل النبوة إلى ما يسميه «الطور وراء العقل المعزول عن العقل» ، بل إنه يرى أيضا من أدلة المؤمن على النبوة أن

«يتذوق» طريق النبوة.. ويبدأ طريق النبوة عنده بالتصوف . وبذلك جعل أولياء الصوفية أقرانا للأنبياء فى إدراك عالم ما وراء العقل ، كما جعلهم (فيما سبق ذكره) أقرانا لهم فى المعجزات . فهو بعبارة أخرى يفتح الباب على مصراعيه فى كل مكان وزمان أمام القوى «المعزولة عن العقل» ، بدلا من أن يوسع القوى العقلية لتشمل النبوة كما فعل المعتزلة ، أو على الأقل ، أن يحصر اللاعقل فى إطار النبوة فقط.

يقول عن أولياء الصوفية فى «المنقذ»:
«أن جميع حركاتهم وسكناتهم فى ظاهريهم وباطنيهم، مقتبسة من نور مشكاة النبوة، فمن لم يرزق منه شيء بالذوق ، فليس يدرك من حقيقة النبوة إلا الاسم . فكرامات الأولياء ، هى على التحقيق بدايات الأنبياء . وكان ذلك أول حال رسول الله حين أقبل على جبل حراء» (ص ٣٠-٣١).

ويقول:
«فمن ذلك الطريق فاطلب اليقين بالنبوة» (ص ٣٦) . «فوجب تقليد الأنبياء الذين أدركوا تلك الخواص بنور النبوة لا ببضاعة العقل» (ص ٣٧).

وفى «الرسالة اللدنية» يقول:
«العلم علم الأنبياء والأولياء» (ص ٢٩).
وفى كتاب «معارج القدس» يقول أن وحي الأنبياء «والهام الأولياء يتفقان فى» زوال الحجاب «ولا يختلفان إلا فى أمر واحد ، هو «مشاهدة الملك المقيد للعلم» (ص ١٦٢) ومعنى هذا الكلام بالعبارات غير الدينية أن جبريل يخاطب الأولياء

كما يخاطب الأنبياء بفارق واحد فقط : هو أن الأنبياء يشاهدون صورته ، بينما الأولياء يسمعون ولا يشاهدونها .

وواضح تماما أن هذا الرأي يقترب من إدعاء النبوة . وهو على الأرجح واحد من أسباب التقديس الشاذ الذي حظى به الغزالي في العصور المتخلفة لكنه لو كان قد ظهر مع السهروردي في عهد صلاح الدين الأيوبي ، لكان قد أمر بقتله كما فعل بصاحبه .

ومن ناحية أخرى ، فهذا الرأي بالغ الخطورة ، من حيث إنه يصدر عن إمام معروف مسموع الكلمة ، يعلن أحكامه باسم الشرع .

وعندما يقول الغزالي إن « ما وراء العقل » مكشوف للمتصوفة ، فإنه يصيح بذلك مشاعا مستباحا لكل من يلبس الحرقمة المزقة أو يسعى إلى الحلو المظلمة . واستنادا إلى هذه الفكرة المنحرفة المعارضة لجوهر الإسلام ، تمتع آلاف المجاذيب والأدعياء بمظاهر التقديس الوثنى طوال العصور المتخلفة . وإن الغزالي ليتحمل المسئولية الكبرى من هذا الاتعراف ، الذي أفرق البسطاء في الأعيب الشعرة مشات السنين ، وجعل من الإيمان الديني تجارة يرتزق بها المجاذيب وقسم الأولياء وصانعو التعاريف .

صحيح أن هذه الفكرة كانت منتشرة قبل الغزالي ، بتأثير المتصوفة المجوس المشعوذين من أمثال الحلاج ، لكن الغزالي أعطاه تدعيم الشرع ، واعتمدها باسم الدين .

من يقتل من ؟

نتقنا هذه الحقيقة الخطيرة إلى موقف الغزالي

من «العوام» ، ويسميه أيضا في بعض الأحيان «الصبيان» و«الجهلاء» وأصحاب السفلة والخسة . وهم الذين أطلق عليهم ابن رشد أسما مهلبا هو «الجمهور» ، لكنه أعلن أن حكمه عليهم يتفق مع حكم الغزالي ويعارض المعتزلة ، كما سنذكر .

وليت الغزالي اقتصر في مفهومه عن العوام «على الأميين أو غير المثقفين الأغبياء المقطوعين عن الفكر» ، إذن لهاتئ المصيبة . بل العوام عنده هم جميع البشر ، المثقفون وغير المثقفين ، فيما هذا أفراد محدودهين هم أولياء الصوفية . ومعنى ذلك أن أحكامه وشروطه القاسية في تحريم الفكر على العوام ، تنسحب على كل الناس تقريبا .

وقد أصغر في هذا الموضوع كتابا ذا أهمية تاريخية كبيرة ، يكفى وحده ليكشف مسئولية الغزالي عن قتل الفكر الإسلامي . هذا الكتاب هو «إلجام العوام عن علم الكلام» . وأفكار الغزالي فيه ، تتكرر في كل فصل من فصول مؤلفاته الأخرى ، لكنها في هذا الكتاب أكثر وضوحا وصراحة .

يقول في تعريف فئات العوام :

«في معنى العوام : الأديب والنحوى والمحدث (أى المشتغل بالأحاديث النبوية) والمفسر والفيقيه والمتكلم ، بل وكل عالم ، سوى المتجردين لتعلم السباحة في بحر المعرفة .. فهؤلاء هم أهل الفصوص في بحر المعرفة . وهم مع ذلك كله على خطر عظيم ، يهلك من العشرة تسعة ، إلى أن يظفر واحد بالدر المكنون والمر المخزون» (٢٦) .

والقريب في هذه الفقرة أنه حرم علم الكلام ،

أى علم أصول الدين ، على المتكلمين أيضا ، بالإضافة إلى العلماء والأدباء ورجال الدين . وفى هذه النقطة ، يتفق مع ابن رشد الذى خصص كتاب «مناهج الأدلة» لتفنيد وتهديم كل القياضات علم الكلام وإظهار ضروجه على الشرع ، والدعوة إلى قصر الحكمة على «الحكام الراشدين فى العلم» . لكن كيف يجوز للغزالي أن يمنع علماء الكلام عن علم الكلام ؟ .

الطريق الوحيد لذلك هو إلغاء علم الكلام نفسه كعلم ، والحقيقة أن هذا هو الرأى الذى يميل إليه الغزالي ، لأنه يجعل علم الكلام مهمة أولياء الصوفية وحدهم ، وهما يبدو يوضح أنه أكثر عدا للفكر من أستاذه أبى الحسن الأشعرى الذى فتح طريق الفيلسوف الرجمى ضد منهج العقل . ويكفى فى هذا أن تشير إلى عنوان كتاب الأشعرى «رسالة فى استحسان الخوض فى علم الكلام» (٢٧) .

وكان ابن حنبل ، هو أشهر رجال الدين الذين حرموا المجادلات أمام العامة . لكن ابن حنبل كان فقيها وليس من رجال الكلام . أما الغزالي ، فهو أول مشتغل بعلم الكلام يعمل على إغائه كعلم ، مستخدما نفس الحججة التى ساقها ابن حنبل من قبل ضد المعتزلة ، وهى «الحروف على عقائد العامة» ، لولا أن الحروف يتسع هذه المرة ليشمل أيضا ابن حنبل وغيره من الفقهاء ورجال الدين الذين لم يصبحوا من أهل القوص الصوفى .

هكذا نجد أن معظم الأفكار الرجعية الخطيرة التى انتشرت فى المجتمع الإسلامى القديم ، احتلت مكانها بشكل أو بآخر داخل ملعب

الغزالي .

ويمكن تلخيص نظرية الغزالي فى موضوع العوام فى أربعة عناصر ، نعرضها باختصار ، ثم نذكر نصوص أقواله عنها .

هذه العناصر هى :

١- هناك أغبياء بالفريضة ولدوا على الفسلفة وخسرة الهممة والتجلبد . وهناك أذكىاء بالفريضة ، معظمهم يتعلق بالحياة - سواء بالزواج أو بالاشتغال بالعلم أو الصنائع والفنون . ويدخل هؤلاء أيضا مع الأغبياء فى زمرة «المغفلين» . ومن الأذكىاء بالفريضة حفنة معدودة تنقطع عن الدنيا وعن العلوم المعروفة ، وتتجه إلى طريق النبوة فيكتشف لها الحجاب : هؤلاء هم خواص المتصوفة .

٢- العوام - وهم معظم الخلق من الفئات التى سبق ذكرها - تخلو أذهانهم من متاعب التساؤل أو التفكير فى أصول الدين ، فليأتهم بالإسلام إيمان بالتقليد الموروث عن الآباء ، رغم أنهم لا يشعرون بهذه الحقيقة ، طالما أنهم لا يتعرضون للبلبلات التى يثيرها المبتدعة والمشاغبون . وواجب رجال الدين (مع أنهم فى رأيه من العوام أيضا) أن يدعوا إيمان العوام عن طريق تخويفهم وتخويفا مقبولا من عذاب القبر ، وإلقاء الرعب فى قلوبهم من آلام الجحيم ، وعن طريق كسب قلوبهم بحكايات الأولياء ومشاهير الصالحين . ومن ناحية أخرى ، يجب حماية إيمانهم عن طريق تطهير المجتمع من مثيرى الأستلقة .

٣- يمكن أن يظهر بين العوام أفراد معدودون يصابون بعلنة التساؤل ، ومن هؤلاء الأفراد

المحدودين أقلية تادرة ، يجوز توجيهها إلى طريق التصوف والفصوص . أما بقية المتساثلين ، فيجب أن يشغلوا أذهانهم بالعبادات ، فإن لم يستطيعوا فيجب أن يغرّقوا أنفسهم في مهنة أو دراسة ، أو في اللعب واللهو أو حتى في المعاصي . فإن لم ينجح ذلك كله ، فيجب قطع رؤوسهم .

٤- طبيعة الإنسان العادي ألا يفكر ولا يسأل في الأمور الصعبة . فإذا اتعرف عن هذه الطبيعة الصحيحة ، فلاد أن يكون ذلك نتيجة تأثير شاذ يدير ضد الإسلام من أعداء الإسلام المنبشرين « في الداخل » . فإذا فتح السلطان عينيه جيداً لالتقاط مشيرى الأسئلة ، فإن المسلمين يتعمسون بالهندو والسكنة وتنام أذهانهم فلا يزعمها التساؤل . وهذه هي المهمة المقدسة لحماية الإسلام . أما حماية الإسلام من الاعتناء « الحارجي » وطرد الفزاة الصليبيين من بيت المقدس والولايات الإسلامية الأخرى . لكن أحد العوام المحرومين من الفصوص الصوفي ، أدرك قداسة هذه المهمة بعد الفزالي بمائة عام ، فقد جبرش العوام ورفع راية الإسلام على بيت المقدس : ذلك كان هو صلاح الدين الأيوبي .

وفي كل عصر من عصور التخلف كانت تظهر الدعوة إلى استخدام السيف في « الداخل » والرضا بالهزيمة أمام عدوان « الحارج » . وفي كل عصر من عصور التقدم ، كانت تظهر الدعوة إلى توحيد الأمة واستخدام السيف ضد عدوان الفزاة .

لهذا السبب على وجه الدقة ، تحتشد في زمرة المدايعين عن الفزالي في العصر الحاضر أشنات من المجموعات التي تسميت في السعي إلى تحويل

معركة العالم الإسلامي ضد الاستعمار والصهيونية ، إلى معركة ضد أعداء وهميين في الداخل . وباسم الحرب المقدسة من أجل الدين ، يمحضون أعينهم عن عدوان الفزاة الصهاينة وحلفائهم . و لنقرأ الآن بعض نصوص الإمام :

يقول في تقديمه لكتاب « إجماع العوام » : « أردت أن أفرح لك اعتقاد السلف ، وأن أبين ما يجب على عصم الخلق أن يعتقدوا في هذه الأخبار » (ص٥) .

« إن كل من بلغه حديث من هذه الأحاديث من عوام الخلق ، يجب عليه فيه سبعة أمور : التقيس ، ثم التصديق ، ثم الاعتراف بالعجز ، ثم السكوت ، ثم الإمساك ثم الكف (أي التوقف عن التفكير) ثم التسليم لأهل المعرفة » (ص٥) .

ويشرح هذا الوظائف السبع باختصار ثم بالتفصيل فيقول :

« أما الاعتراف بالعجز ، فهو أن يقر بأن معرفة مراده ليست على قدر طاقته ، وأن ذلك ليس من شأنه وحرفته . وأما السكوت ، فهو ألا يسأل عن معناه ولا يخوض فيه ويعلم أن سؤاله بدعة وأنه يخاطر بدينه ويوشك أن يكفر لو خاض فيه من حيث لا يشعر . وأما الإمساك ألا يتصرف في تلك الألفاظ بالتصريف والتبديل بلغة أخرى ، بل لا ينطق إلا بذلك اللفظ وعلى ذلك الوجه من الإيراد والإعراب والتصريف والصيغة . وأما الكف ، فإن يكف باطنه عن البحث عنه والتفكير فيه » (ص ٥-٦) .

ويقول في « الاقتصاد في الاعتقاد » :

« العوام .. إذا سألوا عن معاني الآيات ،

زجروا عنها» (ص٢٦).

وفى «إلجام العوام» :

«وإن قلت : فأى فائدة فى مخاطبة الخلق بما لا

يفهمون (يقصد الآيات القرآنية التى يمنع تفسيرها) فجوابك : أنه قصد بهذا الخطاب تفهيم من هو أهل له ، وهم الأولياء والراسخون فى العلم من العلماء . وقد فهموا . وليس من شرط من يخاطب العقلاء بكلام ، أن يخاطبهم بما يفهم الصبيان . والعوام ، بالإضافة (بالنسبة) إلى العارفين ، كالصبيان بالإضافة إلى البالغين . وعلى الصبيان أن يسألوا البالغين عما يفهمون وعلى البالغين أن يجيبوا الصبيان بأن هذا ليس من شأنكم ولستم من أهله ، فخوضوا فى حديث غيره» (ص١٠).

«والسكوت عن السؤال واجب على العوام . لأنه بالسؤال متعرض لما لا يطيق وخائض فى ما ليس أهلا له . فإذا سأل جاهلا ، زاده جوابه جهلا ، وربما ورطه فى الكثر من حيث لا يشعر . وإذا سأل عارفا ، عجز العارف عن تفهيمه . والعامى إذا طلب بالسؤال عن هذه المعانى ، يجب زجره ومنعه وضربه بالدرة (الكرباج)» (ص١٢).

ثم يقول عن تفضيل المعاصى على الأسئلة :
«أعنى بالكف ، كف الباطن عن التفكير والتشوق إلى البحث ، فما طريقه ؟ قلت : طريقه أن يشغل نفسه بعبادة الله وبالصلاة وقراءة القرآن والذكر . فإن لم يقدر ، فبعلم آخر من لغة أو نحو أو خط أو طب أو فقه . فإن لم يكنه ، فبحرفة أو صناعة ، ولو الحراثة والحياكة . فإن لم يقدر ، فيلعب أو لهو . وكل ذلك خير له من الخوض فى

هذا البحر . بل لو اشتغل العامى بالمعاصى البدنية ، ربما كان أسلم له من أن يخوض فى البحث عن معرفة الله تعالى» (ص٢٦).

ومن المهم جدا أن نلاحظ هنا أنه لا يجعل المعصية بديلا للكفر أو الشرك ، بل يجعلها بديلا للتفكير الذى «يمكن» أن يؤدى إلى شئ من ذلك ! والحكم بالتكفير هو فى حد ذاته مسألة غير محددة ، بل دليل أن معظم الفرق الإسلامية كانت تتبادل الاتهامات بالكفر . فما بالك إذن بالحكم على الأسئلة التى يمكن أن تؤدى إلى أفكار يمكن أن تعتبر كفرا ؟!

وكيف يجوز لمجرد احتمال الشك - من وجهة نظر الغزالى - أن تبيع للناس ارتكاب المعاصى ؟! ثم لماذا كان الإسلام أكثر قوة وازدهارا ، عندما كان المعتزلة فى عهد المأمون يثيرون الأسئلة ويجيبون عليها على المنابر وفى حلقات المساجد ويهدوننا لندوات والمناقشات الحامية مع المجوس والنصارى على رؤوس الجماهير ؟ هل كان الأفضل إذن أن يصرفوا هذه الحشود التى تتابع مناقشات الفكر الدنى ، إلى معاقرة الخمر والجري وراء النساء ؟!

الغزالى لا يتحدث فى هذا الكتاب عن الملاحدة أو المشركين أو الفلاسفة لكنه يتحدث بالتحديد عن «علم الكلام» ويشير صراحة إلى الأسئلة التى يثيرها «المتكلمون» (ص٢٩).
رحم الله الغزالى ! فهذه كلمة لا يقلها أحد . صحيح أن بعض رجال السياسة الرجعيين يفتتحون أبواب المعاصى أمام الشباب لينصرفوا عن التفكير فى السياسة ، لكن هل يتصور أحد

أن هذا جائز الحدوث في مسائل الدين أيضا ١٢ ..
المعصية باسم الدين ١٣.

لا ، لا .. هذا شيء لا يقبله الخيال.

« فإذا قرعنا عاصيا مجادا ملحوظا .. قلنا هذا مريض مال طبعه عن صحة القطرة وسلامة الخلقة الأصلية . فينظر في شمائله ، فإن وجدنا اللجاج والجلل غالبا على طبعه ، لم نجادله وطهرنا وجه الأرض منه .. فالقطرة الصحيحة الأصلية معدة لقبول الإيمان دون المجادلة وتحسير الأدلة » (ص ٥٨).

ويقول:

« إن للعلاج (أي علاج الأسئلة) طريقين: إحداهما الخوض في البيان والبرهان إلى أن يصلح واحد فيفسد به اثنان .. والطريق الثاني هو طريق السلف في الكف والسكرت والصدول إلى الدرّة والسرّ والسيف . وذلك مما يفتن أكثرين ، وإن كان لا يفتن الأقلين . ودليل إقناعه أن من يسترقّ من الكفار من العبيد والإماء تراهم يسلمون تحت ظلال السيوف ، ثم يستمرّون عليه حتى يصبح طوعا ما كان في البداية كرها ، ويصير اعتقادا جزوا ما كان في الابتداء شكا .. (فهذا) يناسب طباعهم مناسبة أشد من مناسبة الجدل والدليل (ص ٣٠-٣١).

وفي الاقتصاد في الاعتقاد يقول:

« أكثر الكثرة أسلموا تحت ظلال السيوف . فالله يفعل بالسيف والسنان ما لا يفعل بالبرهان واللسان » (ص ٧).

هل يحتاج هذا الكلام إلى رد؟

هل يجهل أحد من المسلمين أن شعار القرآن

في الإقناع هو شعار « وجادلوهم بالتي هي أحسن »؟

وقبل الغزالي بثلاثمائة عام . أجمع المعتزلة على هذا المبدأ :

« الله أوجب النظر (أي التفكير) على كل مسلم ».

وقبل الغزالي بمائة وثمانين عاما ، قال قاضي القضاة عبد الجبار:

« لولا صحة النظر ، لم يقد الكتاب ولا السنة ، ولم تعرف صحتهما » (١٢٨) .

فأفكار الغزالي لا تعبر إذن عن تخلف في الزمن ، لكنها تعبر عن تخلف في المنهج والإدراك ، وتعبر عن تخلف حضاري لمجتمع كان مفككا مجزقا يحكمه الأتراك السلاجقة ، ويسيطر القرامطة على بعض أجزائه ، ويحتل الغزاة الصليبيون أجزاء أخرى منه . مجتمع يتقاسمهم السلاجقة والقرامطة والصليبيون .

يقول الغزالي عن الرسول والصحابة : في باب المدح وهو إلى الطعن والتجريح أقرب:

« إنهم في طول عصرهم إلى آخر أعمارهم ، لم يدعوا الخلق إلى البحث والتفتيش والتفسير والتأويل والتعرض لمثل هذه الأمور بل بالقول في زجر من خاض فيه وسأل عنه وتكلم به (ص ٢٤) .

ويتعرض الغزالي لظاهرة الإيمان الأعمى ، لا كمفكر يسعى إلى أن يرفع الناس إلى مستوى الفكر والتصديق الواعي ، بل يدافع عنها كداعية من دعاة السلطان كل ما يسعى إليه ، أن يستبقى تهلل البليد وأن يحفظ له غيبوبة النوم تشويش المبتدعة.

وقد رأينا من قبل كيف ينصح الناس بالنوم ،
لأن «النوم التقاء بالجماد» (٢٩).
فلنتظر رأيه في التقليد الأعمى.
يقول :

وأكثر الناس آمنوا في الصبا ، وكان سبب
تصديقهم مجرد التقليد للأباء والمعلمين لحسن
ظنهم بهم ، وكثرة ثنائهم على أنفسهم وثناء غيرهم
عليهم وتشديد النكير بين أيديهم على
مخالفاتهم ، وحكايتهم لأشكال النكال النازل من لا
يعتقد اعتقادهم ، وقولهم أن فلانا اليهودي في
قبسه مسخ كلبا ، وفلائل الرافضى من فرق
الشيعة) انقلب خنزيرا ، وحكايات لمناسبات
(أحلام) وأحوال من هذا النوع تغرس في نفوس
الصبيان النفور عنهم والميل ضدهم ، حتى تزعج
بالكلية من فإذا بلغ استمر على اعتقاده الجازم
وتصديقه المحكم الذى لا يخالجه ريب .. قالطباع
مجبولة على التشبه ، لاسيما طباع الصبيان وأهل
الشباب . فبهذا تعرف أن التصديق الجازم ، غير
متوقف على البحث وطريق الأدلة . ولعلك تقول :
لا أنكر حصول التصديق الجازم في قلوب العوام
بهذه الأسباب . بل سعادة الخلق هي أن يعتقدوا
الشيء على ما هو عليه اعتقادا جازما «
(ص ٥٥-٥٦).

وفإن قلت : فماذا يميز (المسلم) المقلد بين
نفسه وبين اليهودى المقلد ؟ قلنا : المقلد لا يعرف
التقليد ولا يعرف أنه مقلد ، بل يعتقد في نفسه
أنه محق عارف ولا يشك في معتقده ولا يحتاج
مع نفسه إلى التمييز ، لأنه يقطع بأن خصمه
مبطل وهو محق .. فهل رأيت عاميا قط اعتم

وحن من حيث يعسر عليه الفرق بين تقليده وتقليد
اليهودى ؟ بل لا يخطر ذلك بهال العوام . وإن
خطر ببالهم وشوقوها به ، ضحكوا من قائله
وقالوا : ماذا هذا الهلليان ا (ص ٥٧-٥٨).

العلل والمذاب

ولا تتحقق المحافظة على إيمان العوام بالزجر
والضرب واستخدام السيف فقط ، بل تتحقق
كذلك ؛ بالتخويف من عذاب الموت والقبر والجحيم .
فالرعب في الدنيا والرعب من الآخرة ، هما في
رأيه الوسيطتان الوحيدتان لإيمان العوام . وفي
معظم كتبه (مثل إحياء علوم الدين ، ومكاشفة
القلوب ، إلخ) تجد أبوابا بعنوان : «باب في النفخ
والفرق والحشر من المقابر» ، يحشد فيها أنواعا
من القصص المأخوذة من اليهودية والمسيحية ، عن
إسرافيل وملاك الموت والصاعقة ووصف الناس
الذين يشربون على وجعهم ومع أن القرآن في
موضع التهريب كان عاما لم يتطرق إلى
التفاصيل المريبة التي امتلأت بها كتب اليهود
والتصارى . بل إن الإسلام توسع في عنصر
الغفران ليحقق التوازن السليم في مشاعر المؤمنين
إزاء الآخرة.

وقد تحدث المستشرقون المسيحيون بكثير من
الإعجاب والتأييد عن دور الغزالي في «إلقاء
الرعب» في قلوب العامة . وقال ماكندونالد
وأليسرى إنه أوحى آماد إلى الناس خوف الله « (٣٠)
وبل المستشرق لوسيان كوتيه في بداية هذا
القرن جهدا كبيرا لتقديم أفكار الغزالي المريبة عن
الموت . فقام بتحقيق كتابه المسمى «الدرة الفاخرة
في كشف علوم الآخرة» وطبعه في باريس.

ويحكى الغزالي في هذا الكتاب قصصا تشعير منها الأبدان وتطيع نفس الإنسان بالجبن والضعف ، وتجعله يعيش في ذعر دائم من الموت . وعندما يصبح الخوف من الموت هو القوة المحركة للإنسان ، فإن الغزاة الأجانب والطفاة المحليين ، ينامون ملء جفونهم ، لأنه يكفي التلويح بالسيف لتهدأ قلوب الرعية.

يقول الغزالي في كتابه المذكور الذي يخصص له لوسيان كوتيه ، يتحدث عن الموت عموما وليس فقط عن موت الأتمين : «الميت يظن أن بطنه قد ملئت شوكا ، وكأنما نفسه تخرج من خرم إبرة .. مثل غصن شوك أدخل في جوف رجل ، جلده إنسان ذو قوة فقطع قطع وأبقى ما أبقى ، وقال عليه السلام : السكر من سكرات الموت أشد من ثلاثمائة ضربة بالسيف » (ص ٥).

ويخصص الغزالي الجزء الأخير من كتاب «الاقتصاد في الاعتقاد» للرد على المعتزلة الذين يتكبرون القصص غير الإسلامية عن تفاصيل التعذيب داخل القبر قبل البعث . من هذه ظهور تسعة وتسعين تتينا ، كل تتين فيها تسعة وتسعين حية ، كل حية تسعة رؤوس «ينهشون ويلعسون وينفخون في جسد» . وأغلب الظن أن قصص التيجور ترجع إلى أساطير الفراعنة التي جعلت البعث يبدأ من دخول القبر.

وفي كتاب «المقصد من الضلال» ، يرد الغزالي على الصوام الذين يقولون أن كثيرين من علماء الدين ، يخرجون عن طاعة الدين مع أنهم أعلم بما يحدث بعد الموت . يقول عن معاصي العلماء مؤكدا الفرق بينهم وبين الصوام في حق العصيان:

«يقال للصام : ينبغي أن تعتقد أن العالم اتخذ من علمه ذخرا لنفسه في الآخرة ويظن أن علمه ينجيهِ ويكون شفيعا له .. وهذا ممكن . فهو وإن ترك العمل ، يخلو بالعلم . أما أنت أيها الصامي إذا نظرت إليه وتركت العمل وأنت عن العلم عاطل ، فتهلك بسوء عملك ولا شفيع لك» (ص ٤٧).

وهكذا حرم الغزالي على الخلق ، العدل والمساواة ، حتى في الآخرة.

وليس هذا استنتاجا خاصا ، فالغزالي الذي عاش في عهد سلاطين السلاجقة الأتراك ، يقول أكثر من مرة إن علاقة الخلق بالله تشبه علاقة الرعية بالسلطان ، وأن الله ليس ملتزما بالعدل ولا بالثواب .

يقول في «إلجام العوام» :

«لا تفهم الحضرة الإلهية إلا بالتمثيل بالحضرة السلطانية .. وكما أن السلطان له في ملكته قصر خاص يوفى فناء قصره ميدان واسع ، ولذلك الميدان عتبة يجتمع عليها جميع الرعايا ولا يكون من مجاوزة العتبة ودخول الميدان والجلوس فيه ، على تفاوت في القرب والبعد بحسب مناصبهم .. فافهم على هذا المثال تفاوت الخلق في القرب والبعد من الحضرة الإلهية . فالعتبة وهي آخر الميدان ، موقف جميع العوام ، ولا سبيل لهم إلى مجاوزتها» (ص ٣٧).

في الفكر الإسلامي موضوعان خطيران أثارا النقاش طويلا بين المعتزلة وأهل السنة ، يطلق عليهما اسم «باب العدل والتجوير» - أي العدل والظلم - «باب الوعد والوعيد» - أي تحقيق

الثواب وتنفيذ العقاب . وفي رأى المعتزلة أن الله الذى وضع العقل ملزم بقواعد العقل ، ومنها معاملة الخلق بالعدل . وملزم بتنفيذ ما وعد به من الثواب وما توعد به من العقاب . وفي رأى المعتزلة أن الله الذى وضع العقل ملزم بقواعد العقل ، ومنها معاملة الخلق بالعدل . وملزم بتنفيذ ما وعد به من الثواب وما توعد به من العقاب . ولكن الغزالي اتخذ موقف الأشعري ، فأعلن أن الله ليس ملزماً بالعدل ولا ملزماً بالثواب ، وأنه ربما يقلب بالصالحين فى قعر جهنم وبالأثمين فى نعيم الجنة . وكان يتصور أنه بهذه الأفكار الخطيرة ينافع عن قدرة الله تعالى . لكنه فى الحقيقة دفاع أقرب إلى التهميم .

ولا نستطيع أن نقول عن هذا الاختلاط ، أكثر مما قال الإمام محمد عبده ، وكان يعلق على رأى أهل السنة الأشاعرة (وفيهم الغزالي) فى إهدارهم لأحكام العقل والعدل ، بحجة أنه « لا حق لأحد عليه تعالى ، فالكل ملكه ، وله التصرف فيه كيف شاء » . فكتب الإمام محمد عبده يقول :

« هذا الكلام فى غاية البرودة ، مخالف للنور والعقل والشرع ، ورمى بغير برهان ، يؤدى إلى عدم الاعتقاد باليوم الآخر وما فيه ، إذ كل ما جاء فيه هو من قبيل التهديد والإرهاب .. وأرباب هذه المقالات قد فتحوا على أنفسهم أبواب الكفر والجهالة ، وهما يتجوزون تكذيب الشرائع .. ولقد ضلوا وأضلوا شيعتهم من القاصرين بأن سموا أنفسهم أهل السنة ، وقد برئت منهم السنة وصاحبها . نعوذ بالله من الجهل وحب رئاسة الزور وقول الفجور . وما أدرى لماذا لا يكون الإنسان

عبداً للحق والبرهان ؟ » (٣١) .

ثم يقول محمد عبده :

« القول بأنها إنشائات للترهيب والترغيب ، خروج عن السبيل . وأى ضرر فى أن تعتقد أن الحق صادق فيما أخبر به ؟ وأنه لا محالة واقع ؟ أقول أنظر إلى هذه التحاليل الركيكة المستهجنة عند النفوس السليمة ، التى لا ينبغي أن تذكر عن ناقص العدالة ضعيف الاختدار ، فضلاً عن مبدأ الكمال وغايته . ومحصلها أنه لما استبد بالماكية ووقع العالم فى قبضته ذليلاً تحت قهره ، أخذ يتصرف فيه بما يريد ، بدون ملاحظة مصلحة . يهلك ويشن الغارة على مستحقى البر والإحسان ؟ وينعم ويشيخ أنواع الخيرات على مستحق الويل والنكال بدون مراعاة شئ ما سوى هذه الإرادة ؟ إن هذه الإشاعة زلت بها الأقدام ، ناشئة عن الجهل بمقام النبوة ، وتصوره على وجه يلائم طبع القائل » (٣٢) .

ما أصدق كلمات الإمام الثائر محمد عبده ، الابن الوفى لثورات الفلاحين المصريين ضد الخديو التركى . وما أصدق حين يشير إلى أن ذلك رأى يلائم طبع القائل . فقد كان القائل فى عصر الزعامة « (٣٣) . - على حد تبصيره - سلاطين السلاجقة الأتراك . وكان ينظر إلى الخاق نقرته إلى السلطان توتوش بن ألب أرسلان أو السلطان محمد بن ملكشاه .

لنتنقل إذن من مفهوم الألوهية فى عهد ثورة عرابى ، إلى مفهوم الألوهية فى عهد الغزو الصليبي والطغيان السلجوقي . يقول الغزالي فى « فضائح الباطنية » :

«عندما يجوز لله أن يعلب جميع خلقه وأن يضطربهم إلى النار ، فإنه بجميع ذلك متصرف في ملكه بحسب إرادته . ولا معترض على المالك من حيث العقل في تصرفاته . فهذا كلام مختل وغطاء يتخدع به العاصي ويستحققه الفواص في العلوم . ولقد اتخذ مدح به طوائف من المعتزلة» (ص ١٠٤) .

ثم يقول ردا على المعتزلة في «الاقتصاد في الاعتقاد» :

«إن الله تعالى إذا كلف العباد فأطاعوه ، لم يجب عليه الثواب . بل إن شاء أتاهم وإن شاء عاقبهم وإن شاء أعلمهم ولم يحشرهم . ولا يبالى لو غفر لجميع الكافرين وعاقب جميع المؤمنين . ولا يستحيل ذلك في نفسه ، ولا يناقض صفة من صفات الألوهية . هذا لأن التكليف تصرف في عبده وماليكه» (ص ٨٤) .

ثم يؤكد على فكرته من العبيد والماليك ، بحيث يربط صراحة بين رأيه في الألوهية وبين الدفاع عن نظام الرق ، فيشرح كلماته السابقة قائلا: «ولا نسلم بأن من يستخدم عبده ، يجب عليه في العادة ثوابه . لأن الثواب يكون عرضا عن العمل . فتبطل فائدة الرق . والحق على العبد أن يخضع مولاه لأنه عبده . فإن كان لأجل عرض ، فليس ذلك خدمة» (ص ٨٤) .

وباسم الدفاع عن قدرة الله ، يرد الغزالي على المعتزلة مؤكدا أن الله لا يفعل ما فيه صلاح البشر ؟ يقول:

«لا يجب عليه رعاية الأصلح لعباده ، بل له أن يفعل ما يشاء ، ويحكم بما يريد ، خلافا

للمعتزلة ، الذين حجروا على الله تعالى في أفعاله ، وأوجبوا عليه رعاية الأصلح .. فإننا نريهم من أفعال الله تعالى ما يلزمهم به الاعتراف بأنه لا صلاح للعبيد فيه» (ص ٨٣) .

ثم يسوق الحكايات التي اقتبسها من الأشعري ، يثبت بها أن الله لا يفعل ما فيه صلاح البشر ، كل هذا باسم الدفاع عن الدين وعن الألوهية .

بل يقول مؤكدا أن الله هو الذي يريد المعاصي:

«وأما المعتزلة فيأنهم يقولون إن المعاصي كلها والشرور محادثة بغیر إرادته بل هو كاره لها . والمعلوم أن أكثر ما يجري في العالم هو المعاصي . فإذا كان ما يكرهه أكثر مما يريد ، فهو إلى العجز والقصور أقرب بزمهم» . (ص ٥٩) .

ويؤكد اقتناعه بفساد الحياة قائلا:

«وقالت طائفة من المعتزلة : يجب عليه الخلق والتكليف بعد الخلق .. لكن في هذا الخلق الموجود ، فالعقلاء كلهم قد قنوا العلم . وقال بعضهم يشير إلى طائر : يعني كنت ذلك الطائر (أي ليتخلص من الحياة الإنسانية) . وهذا قول الأثبياء والأولياء . وهم العقلاء . فبعضهم يمتنى علم الخلق ، وبعضهم يمتنى عدم التكليف بأن يكون جمادا أو طائرا» (ص ٨٠) .

ألا ترى إذن - أيها القارئ الفاضل - أن الغزالي يلعب لعبة اللب وقطعة الحجر؟

ألا ترى أن دفاع المعتزلة عن الدين مبادئ العقل والعقل ، أقرب إلى روح عصرنا - عصر العلم والعقل - وأقرب إلى الروح الأصلية في الإسلام؟

ثم ألتفت ترى أن تقيس كتب الأشعرية -وعلى رأسهم الغزالي- وإحراق كتب المعتزلة كان يعبر عن ظروف الهزيمة والتخلف في القرون السابقة؟ وأنه قد حان الوقت لكي يعاد النظر في الموقف التقليدي من الغزالي والأشعرى ومن المعتزلة؟.

اسمع في ذلك قول واحد من كبار الباحثين في الفكر الإسلامي -هو الدكتور محمود قاسم عميد دار العلوم ، يقول:

«إن هذه الآراء التي قد تثير حفيظة كثير من النفوس ، هي آراء الأشعرية ، وهي الطاقة التي يظن أو يقال إنها قتل رأى هل السنة وتعبير عن وجهة النظر الإسلامية التقليدية. وفي رأينا أنه ينبغي إعادة النظر في هذه القضية الأخيرة» .(٣٤).

لم يقول:

«والآراء السابقة التي تجد بدون ريب قبولاً لدى العقل ، التي لا تعلم أن تجد أدلة شرعية تشهد بصحتها ، هي آراء المعتزلة الذين يوصفون عادة بالمروق . وتلك قضية أخرى يجب أن تعيد النظر فيها من جديد ، لأنها تنسئ إلى أكبر مفكرى الإسلام تنسئ إلى الإسلام نفسه» (ص١٤٤).

الغزالي والفلسفة

الغزالي هو أبرز تلاميذ أبي الحسن الأشعرى -الشافعى السنى- الذى توفى عام ٣٢٤ من الهجرة (٩٣٥ ميلادية) قبل مولد الغزالي بمائة وستة وعشرين عاماً.

والأشعرى أول من تورد على العقل من رجال

الكلام ، وأول متكلم ينكر مبدأ السببية ، رغم أن الروح الواقعية للإسلام كانت تتجه دائماً إلى استنتاج وجود الصانع بالاعتماد على هذا المبدأ لا يأنكاره».

فالغزالي ليس مجدداً في حجته المعروفة ضد قانون السببية ، وهي الحجة التي قال بها بعد ذلك دافيد هيوم في القرن الثامن عشر . لكن الغزالي أخذها بحذافيرها عن الأشعرى الذى قال:

«المسألة لا توجد الاحراق ، بل هو واقع يخلق الله ، ويستطيع سبحانه أن يبرجد مائة بلا إحراق أو بالعكس . وإذا كان الفعل دائم الوقوع أو أكثرها ، قبل إنه فعل الله بإجراء العادة . وإذا لم يتكرر أو تكرر قليلاً ، فهو الحارق للعادة» (٣٥).

وكان الأشعرى يربط هذه الفكرة بما يسمى «نظرية الكمب» و«الحلق المتجدد» (٣٦).

وقد تعلم الغزالي ودرس على يد الجوينى تلميذ الأشعرى في نيسابور وكان الجوينى يردد نفس حجج الأشعرى عن السببية والعقل وحكم العقل . لكن الشهرة الواسعة التي حققها تلميذه ، والمادة التي درج عليها وهي اقتباس العبارات والأفكار الهامة دون الإشارة إلى أصحابها ، جعلت الناس يتصورون بعد ذلك أنه صاحب فكرة إنكار السببية في كتاب «التهافت».

وأبو الحسن الأشعرى هو ابن زوجة شيخ المعتزلة المعروف بأبي هاشم الجبائى . وكان أبو الحسن أول الأمر معتزلياً متحمساً . ولجأة وبدون مقدمات ، خرج من حلقه زوج أمه في المسجد ، وصعد على المنبر في بغداد يقول:

«من عرفنى ، فقد عرفنى . ومن لم يعرفنى

فأنا أعرفه بنفسى . أنا فلاّن بن فلاّن . كنت أقول بخلق القرآن ، وأن الله لا تراه الأيصار وأن أفعال الشر أنا فاعلها (أى أن الإنسان هو المسئول عن فعل الشر) . وأنا تائب مقلع ومعتقد للرد على المعتزلة ، مخرج لفضائعهم ومعايهم .

ولعل الواضح هنا أن الأفكار المذكورة التى أعلن توبته عنها ، لم تكن تبرر الحرب والتمرد . والحقيقة أن أبا الحسن رأى لنوافع خاصة . أن ينصب من نفسه زعيما للرجعية الفكرية ضد الفلسفة العقلية المعتزلية بشكل عام .

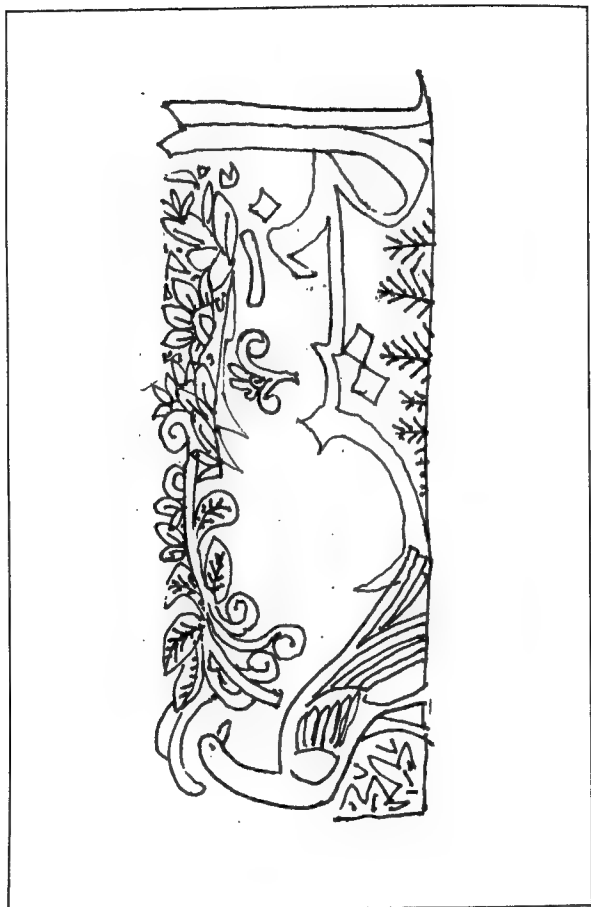
وتقبل ظهور الأشعرى ، كان الحنابلة هم أعداء المعتزلة . لكنهم كانوا يستخدمون ضدهم وسائل الإرهاب لا وسائل الجدال . فكانت ميزة الأشعرى أنه كتلميذ من تلاميذ المعتزلة يملك القدرة على مجادلتهم فلسفيا ، أى القدرة على أن يفلس موقف الحنابلة . وقد استطاع تلميذه الغزالى أن يجمع بين مذهب ابن حنبل فى الكف عن الكلام ، مذهب الأشعرى فى استخدام الكلام ضد المعتزلة .

وحين نذكر أن الأشعرى لم يتمرّد على الفلاسفة بل على المعتزلة ، نريد تركيز الانتباه على أن حجج الأشعرى التى اقتبسها الغزالى ، كانت موجهة فى الأساس ضد المعتزلة لا ضد الفلاسفة . وإذا كان الغزالى قد أسدر كتبها واحدا ضد الفلاسفة (أشار فيه رغم ذلك إلى المعتزلة) ، فقد ظل طول حياته يكتب ضد أفكار المعتزلة . وفى سنواته الأخيرة ، عاد صراحة إلى حظيرة الفلسفة ، فلم يبق عنده سوى العداء لهؤلاء . والأكثر من ذلك أننا سنبين هنا ، أن فكرة إنكار السببية التى

اقتبسها من الأشعرى ، ليست فى الأساس فكرة الأشعرى أو غيره من علماء الكلام ، بل إنها ترجع فى معظم أجزائها إلى الفلاسفة أنفسهم . فالهزيمة التى حلت بالفكر الإسلامى ، بدأت على يد الكندى والفارابى وابن سينا وغيرهم من شراح الأفلاطونية الجديدة . وكان السوربانيون النصارى رؤاء هذا الانحراف ، كما كان القرص المجوس رؤاء التصوف . وقد جمع الغزالى بين روحانية الأفلاطونية الجديدة ذات الصبغة المسيحية ، وشعوذة التصوف الفارسى ذى الصبغة المجوسية .

ذلك أن الروحانية الأفلاطونية والتصوف الفارسى - الهندى ، كانا دائما متجاذبين متآلفين ، بليل أن أفلوطين مسافر من الإسكندرية ليستكمل مذهبه بالحكمة الفارسية والهندية . ثم توسع تلاميذه المسيحيون بعد ذلك ، فجعلوا من الأفلاطونية الجديدة تركيبا من الروحانية والرهانية والتصوف . وهكذا كان طريق التركيب بين روحانية المسيحية وشعوذة القرص والهند ، طريقا مفتوحا قبل ظهور الغزالى . بل إن هذا الطريق هو الذى حشد إجماع الفلسفة التقليدية فى الإسلام .

والأمر الغريب حقا أن هناك ظاهرة مفسرة للدهشة ، لم تستطع مع ذلك أن تلفت أنظار النقاد ، وهى أن معظم رجال الدين التقليديين الذين تحمسوا للغزالى ، كانوا يعجبون بابن سينا . وفى المعاهد الدينية القليلة ذات الاتجاه السنّى ، يلقى ابن سينا الاهتمام الكبير إلى جانب الغزالى ، ولا يلقى الإنكار الشديد سوى مفكرى المعتزلة . وقد طبعت كتب ابن سينا طبعات متعددة ، بينما أندثر كتب هؤلاء . ولو فكر النقاد فى تحليل هذه الظاهرة



،لاستطاعوا أن يضعوا كل اتجاه من هذه الاتجاهات في مكانه الصحيح في الفكر الإسلامي.

وجدير بالذكر أننا نقيز بين أفكار ابن سينا في الإلهيات ،بمعظمها مأخوذة عن الأفلاطونية الجديدة ، وبين أفكاره التجريبية ذات الروح العلمية في الطب وما شابهه . وابن سينا يذكرنا في هذه النقطة بأبن خلدون مع فارق هام هو أن من حق ابن خلدون إلا نصابه على أفكاره في الإلهيات ، لأنه ليس فيلسوفاً .

فابن خلدون هو ، بدون منازع ، مؤسس الاتجاه المادى الاتصادى في علم الاجتماع (وكان يسميه «علم العمران») ، وأول داعية لهذا العلم في العالم كله . ومع ذلك فيكفى أن تلقى نظرة سريعة على مقدمة ابن خلدون ، لنترك أنه في أفكاره الدينية كان صاحب فلسفة متخلفة . وكان يؤكد فنون السحر والسيما . وعلم الحروف التي اخترعها الغزالي ، ويقول:

«أعلم أن وجود السحر لا مرية فيه بين العقلاء ، وقد شهدناه بالعيان»(٣٧).

ويخصص فصلاً يرد فيه أفكار الغزالي في الهجوم على المنهج العقلى بعنوان «فصل في إبطال الفلسفة وقساد متعلقاتها» . ذلك أن الحنابلة والمالكية في المغرب الإسلامي ، كانوا قد تبنوا أفكار الغزالي وفرضوها بقوة السيف ، فتأثر بها معظم المفكرين ، حتى رجل العلم المتحرر ابن خلدون.

وفي «مقدمة» ابن خلدون ، نستطيع أن نضع أيدينا على العلاقة الحقيقية بين المعتزلة والغزالي والفلسفة . ونستطيع أن نجد تفسيراً للظاهرة

الغريبة التي أشرنا إليها ، وهي ظاهرة الجمع بين الغزالي والفلسفة التقليدية في الدراسات الدينية في المصاحد القديمة ، مع التركيز على استبعاد المعتزلة . والتفسير الحقيقي لذلك ، هو أن الغزالي والفلسفة التقليدية يدخلون في جبهة واحدة تقف في مواجهة المعتزلة رغم ما يبدو من خلاف ظاهري بينهم . بل أكثر من ذلك ، سوف نرى أن الغزالي يمكن اعتباره رابع الحكماء الإلهيين بعد ابن سينا ، وأنه يمثل الامتداد المنطقي المتسق والصريح في الاتجاه الروحاني للفلسفة التقليدية . ورغم أنه ابن غير شرعي لهذه الفلسفة - بمعنى أنه ينتمي أيضا إلى رجال الدين - فهو ابن مخلص لها .

وخلاصة آراء ابن خلدون في فصل «علم الكلام» وفصل «العلوم العقلية وأصنافها» ، أن تقدم العلوم والفنون في القرن الثاني هو الذي أحدث «هدعة المعتزلة» التي انتصرت وانتشرت لصعوبة الرد عليها ، حتى ظهر الأشعرى فاستخدم الفلسفة ضدهم فهزمهم ، وأنه بتأثير الأشعرى ، اقتنع المتكلمون بضرورة دراسة الفلسفة للرد على المبتدعة ، وهذا هو الاتجاه الذي يسمى «طريقة المتأخرين في علم الكلام» وأبرز رجاله الغزالي . لكن الأمر - كما يقول ابن خلدون - التمس على أصحاب هذا الاتجاه من كثرة دراستهم للفلسفة - فصاروا أنهم تدخلوا في علم الكلام (ص ٣٢٦-٣٢٧).

وبناء على هذه النظرة ، يرى ابن خلدون أن علم الكلام كله قائم للرد على هدعة المعتزلة ، وأن المنهج الصحيح هو الجمع بين الفلسفة وعلوم الدين . يقول:

«سموا مجموع هذا الفن علم الكلام ، إما لما فيه من المناظرة على البدع ، وإما لأن سبب وضعه والخوض فيه هو تنازعهم في إثبات الكلام النفسى (أى فى مشكلة خلق القرآن) » - (ص ٣٢٦).

ويقول فى تعريفه:

« هو علم يتضمن الحجاج عن العقائد بالأدلة العقلية ، والرد على المتنعة المنحرفين عن مذهب السلف وأهل السنة » (ص ٣٢٦).

وهذا تعريف يشبه تعريف الغزالى لعلم الكلام فى كتاب «جواهر القرآن» حين قال:

« هو علم يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية على المتنعة المنحرفين عن مذهب السلف وأهل السنة » (ص ٣١٢).

«فى فصل «أبطال الفلسفة وإفساد متنتلها» يكرر ابن خلدون اعتراض الغزالى فى «التهاافت» على منهج الفلسفة لا على أفكارهم ، من حيث إنه منهج ينتهى إلى الظن لا إلى اليقين ، لكنه يعلن صراحة «أنها أصح ما علمناه من قوانين النظر» ، وأن كل المطلوب من يدرسها أن يكون متبحرا فى أمور الدين . (ص ٣٨٤).

من هذا كله ، نستطيع أن ندرك وجهة النظر التى تنكر المنهج الفلسفى لكى تحتسرى أفكار الفلاسفة باسم الدين ، وتواجه بذلك المذهب العقلى الطبيعى عند المعتزلة ، ومن هذا نستطيع أن نفهم أيضا لماذا وصلت إلينا كتب الفارابى وابن سينا وابن رشد كاملة سليمة ، بينما أحرقت واندثرت كتب المعتزلة ، فلم يكد يصلنا منها سوى كتابين أو ثلاثة.

وقد خصص الغزالى كتابا كبيرا لشرح وتقرير

مذاهب الفلاسفة (قبل الرد عليها بعامين) ، وهو كتاب «مقاصد الفلاسفة» . ويعتبر من أهم الكتب التى تسجل بدقة اتجاهات الفلسفة الروحانية فى العصور الوسطى . ويذهب أن الغزالى لم يفكر فى أن يخصص فصلا واحدا من كتبه لتسجيل أفكار المعتزلة ، رغم أن أى كتاب منها لا يخلو من الرد عليهم.

فلماذا أصدر الغزالى إذن كتابا بعنوان «تهاافت الفلاسفة» ، ولم يصدر كتابا مخصصا للمعتزلة بعنوان «تهاافت المعتزلة» مثلا ، مع أن كل مذهبه يدور على محور العداء لهم ؟ لماذا بدأ بالهجوم على الفلاسفة ، رغم أن عداء الحقيقى ليس موجها ضدهم ؟

إن هجوم الغزالى على الفلاسفة فى كتاب «التهاافت» ، ثم العودة إلى احتضان أفكارهم فى كتبه المتأخرة ، يرجع إلى الأسباب الآتية:

أولا- أن الغزالى عندما هاجم الفلاسفة كان يبحث عن «كسب الجاه» كما ذكرنا عنه . ولم يكن الهجوم على المعتزلة يحقق له الجاه المطلوب ، لأن عديدا من الكتب الخطيرة فى الرد على المعتزلة كانت قد ظهرت بالفعل منذ خروج الأشعرى عليهم ، منها مثلا كتب الأشعرى وأبى الباقلاوى والجوينى . وشيهرهم كثيرين . وكان أهل السنة مقتنعين بأن أبى الحسن قال فى المعتزلة كل ما يمكن أن يقال ، حتى تكررت على لسانهم كثيرا كلمة الصيرفى : «كانت المعتزلة قد رفعوا رؤوسهم حتى أظهر الله الأشعرى فجهرهم فى أقماع السمسم» . وهكذا لم يجد الشباب المتطلع إلى المجد مجالا للصعود على أكتافهم.

ثانياً:- ولد الأشعري (عام ٢٦٠ هجرية) قبل مولد الفارابي بعام ، ومات قبل مولد ابن سينا بخمسين عاماً . ومعنى ذلك أنه لم يعاصر ظهور الأسماء الكبيرة في الفلسفة التقليدية ، أعنى الفلسفة المترجمة عن اليونان «حلو النعل بالنعل» على حد تعبير ابن خلدون . لكن الأشعري هاجم الفلسفة العقلية في رده على المعتزلة ، باعتبار أن المعتزلة هم فلاسفة الإسلام.

وقد قلنا في بحث سابق (٣٨) إن ظهور ما يسمى بالفلسفة الإسلامية ، جاء نتيجة قرار الحظر المشنوم الذي أصدره المتوكل ضد فلسفة العقل المعتزلية . وكان الكندي أول فاع يقفز من السفينة الفارقة ، بعد أن كان في شياها معتزلياً ثم انقلب روحانياً متأثراً بالمسيحية والرواكية والأفلاطونية الجديدة ، وصاحب تصانيف في التنجيم والطب الروحاني . ذلك أن دارسي الفلسفة رأوا بعد المتوكل ، أن طريق السلامة وعدم إغضاب الحكام ، هو الابتعاد عن الجماهير في حلقات المساجد ، والابتعاد عن مشاكل خلق القرآن وصفات الكوهمية وحرية الإنسان ، وأن البديل لذلك هو التخصص في «الحكمة» المضمون بها ، وتقليفها بالألفاظ الإغريقية غير المفهومة . فانهرف العقل الإسلامي في ذلك الوقت إلى الروحانية المنقولة . وكانت فرصة للغزالي أن يستعرض في دراسته ضد هذه الأسماء الجديدة ، فجمع في كتاب «التهافت» حجج الأشعري ضد الفلسفة العقلية ، وحجج المعتزلة ضد الفلسفة الميتافيزيقية وأعطى هذه التلفيقات المقتبسة شكلاً جديداً ، هدفه العام إهدار المنهج العقلي وإهدار أصحاب الأسماء

الجديدة ، وتوطئة لنش قبورهم بعد ذلك واقتباس محتوياتها ، أعنى توطئة لاحتواء أفكارهم ونظرياتهم الفلسفية الروحانية كما لاحظ بعض الباحثين في الغزالي ، ابتداءً من ابن رشد ، وكما يتضح في كتبه الفلسفية الأخيرة مثل «مشكاة الأتوار» و«الرسالة اللدنية» و«معارج القدس».

وقد تصور ابن رشد أن هذا التنظير هو نوع من التخييط والتناقض . لكن الواضح أنه لم يطلع على الكتابين الآخرين ، فلم يستطع أن يكشف أن ملهف الغزالي يشمل إلى جانب التخييط ، هدفاً محدداً هو عزل الفلسفة التقليدية عن المسلمين من أجل احتوائها ولقها في غلاف ديني . ومع ذلك فقد قال متعجباً :

«وضع كتابه المعروف «تهافت الفلاسفة» فكفرهم .. ثم قال في كتابه المعروف «بجواهر القرآن» إن الذي أثبت في كتاب التهافت هي أقاويل جدلية وأن الحق إنما أثبت في «المضمون به على غير أهله» . ثم جاء في كتابه المعروف «بمشكاة الأتوار» فذكر فيه مراتب العارفين بالله غير محرك السماء الأولى وهو الذي صغر عنه المحرك . وهذا تصريح منه باعتقاد مذاهب الحكماء (أى الفلاسفة) «في العلوم الإلهية» . (منهج الأدلة ، ص ١٨٣).

وأسلوب الغزالي في احتواء أفكار السابقين عليه دون ذكر أسمائهم ، أسلوب معروف عنه ، لم يمارسه فقط مع الفلاسفة ، بل مارسه أيضاً مع أستاذه الكبير أبى الحسن الأشعري . فرغم أن كل دارسي الغزالي يعرفون أنه أشعري المذهب ، فقد تعتمد أن يهاجم الأشعري بالاسم مرات كثيرة وأن

يزعم أنه صاحب مذهب مستقل ، لا صاحب تطوير مذهبي لأفكار الأضرعى.

وقد سجل الدكتور محمود قاسم فى كتابه «فى النفس والعقل» أن الفزائى اقتبس فى مؤلفاته الأخيرة كثيرا من أفكار القارابى وتصوص ابن مسينا عن النفس والروح والاتصال والعقل الفعال ومراتب النبوة «دون تحريف أو تحوير كبير» (٣٩).

ثالثا :-أراد الفزائى أن يوجه ضربة إلى المنهج العقلى تنتهى إلى الإدانة القاطعة بالكفر، لتخويف المسلمين من العقل ، ولتبرير الشعار القاتل «من منطق فقد تزلدق» . وهذه الضربة القاصمة التى تتخذ الفلاسفة هدفا مباشرا ، تتسحب بالضرورة على المعتزلة بوصفهم دعاة المنهج العقلى فى الفكر الإسلامى . لكن تكفير الفلاسفة واعتبارهم جماعة قريبة على الإسلام ، موقف يمكن قبوله من غالبية المسلمين . أما تكفير المعتزلة ومتهم مشاهير القضاة والأدباء والفقهاء والشيوخ المعروفين بالورع ، بل ومنهم خلفاء معروفون مثل المامون ، فهو موقف لا يؤخذ مأخذ الجيد . فقد كان المعروف لدى الناس أن الفلاسفة التقليديين يمارسون السحر والتنجيم ويتجنسون الجماهير ، وأنهم مجرد ناقلين للكتب الأجنبية ، يكتسبون من استخدام الألفاظ اليونانية بما فيها لفظ «الفلسفة» نفسه . أما المعتزلة فكانوا ينشرون أفكارهم فى صحن المساجد ، وباسم «النظر» أو «العقل» لا باسم الفلسفة ، ولا يتحدثون عن «أفلاطون» أو «فورفوريوس» أو «الهيولى» أو «الاسطقات».

صحيح أن عددا محدودا من رجال الدين أعلنوا إدانة المعتزلة عبد القاهر البغدادي معروف بترمته وضيق أفقه ، لكن حتى البغدادي هذا فى كتابه «الفرق بين الفرق» ، لم يستطع أن يضع المعتزلة فى باب «الفرق التى انتسبت إلى الإسلام وليمت منه» -وهو الباب الذى وضع فيه الباطنية واتباع الخلاج- فاكتمى بوضعهم فى باب «فرق أهل الأهواء».

وكان الفزائى يدرك أن التكفير المتبادل بين الفرق الإسلامية لا يؤخذ مأخذ الجيد عند جماهير المسلمين ، بلليل أنه أصدر فيما بعد كتابا يرد على انتشار التكفير الذى وصل إلى درجة اخفاء الفصيل الحاسم بين الكفر والإيمان ، وأطلق على هذا الكتاب اسم «فصل التفرقة بين الإسلام والزندقة».

لهذا كله، جعل الفزائى من الفلاسفة كيش القذا -استنادا إلى تفور معظم المسلمين منهم- وأشار الفزائى كثيرا إلى المعتزلة فى كتاب التهافت . وكان يقرنهم بالفلاسفة كثيرا فيقول «الفلاسفة والمعتزلة» . بل إنه تكلم صراحة فى خاتمة الكتاب قائلا:

«فإن قال قائل : هل يقطعون بكفرهم (أى الفلاسفة) والقتل لمن يعتقد اعتقادهم ؟ قلنا : تكفيرهم لا بد منه فى ثلاث مسائل .. فهذه المسائل لا تلائم الإسلام بوجه . وهذا هو الصريح الذى لا يعتقده أحد من فرق المسلمين . فاما ما عدا هذه المسائل ، فمذهبهم قريب من مذاهب المعتزلة فى التولد ، فمن يرى تكفير أهل البدع من فرق الإسلام ، يكفرهم أيضا به» (ص ٩١).

نظرية «التولد» هذه ، هي نظرية الضرورة فى العلية ، كما اكتملت عند الجبائى الكبير وابنه ، ثم توسع فيها القاضى عبد الجبار وقد أشرنا من قبل إلى أن حجة إنكار السببية هى التى ساقها الأشعرى ضد الجبائى الكبير.

رابعاً :- أعلن الغزالى أكثر من مرة فى كتاب «التهافت» أن رده على الفلاسفة لا يهبر عن وجهة النظر التى يؤمن بها ، إنه يستخدم ضدهم حججاً من مختلف الاتجاهات ، بهدف واحد هو إثبات عجز العقل عن التدليل على النبوة والألوهية ، ومثل هذا الهدف يمكن تحقيقه بسهولة فى الرد على المذاهب الفلسفية المتناقضة المتمثلة بالروحانيات المتحرفة ، لكنه هدف صعب أمام الفلسفة العقلية المتسقة عند المعتزلة.

وقد كان محور هجوم الأشعرى على المعتزلة ، هو إثبات مروقهم وإثبات خروج العقل على الدين . لكن مثل هذا الحكم ظل - كما قلنا - سثار خلاف من الناحية الشرعية ، بدليل أن حجج الأشعرى لم تمنع الدولة البويهية فى ظل «الصاحب بن عباد» من أن تعين واحداً من أبرز المعتزلة - وهو عبد الجبار الهمداني - على منصب قاضى القضاة . ومن هنا استكمل الغزالى مهمة الأشعرى ، بالاجتهاد إلى إثبات «عجز» العقل ، وعدم الاكتفاء بإثبات «خروجه» على الدين.

وكما وجد الغزالى فى «تكفير» الفلاسفة طريقاً أسهل إلى إدانة المنهج ، فقد وجد فى «تعجيز» الفلاسفة طريقاً أسهل إلى إهدار العقل . ويكتفى فى ذلك ، أن تقرراً اعتراضاته فى «التهافت» على نظرية الفلاسفة الروحانيين فى

«صلور» ما يسمى بالعقول والنفوس الكلية من المبدأ الأول ، أو اعتراضاته على أفكارهم الخرافية عن الأفلاك ، خصوصاً فى الفصل الرابع عشر من التهافت تحت عنوان «تعجيزهم عن إقامة الدليل على أن السماء حيوان مطيع لله تعالى» . ففى مثل هذه القضايا تشعر بالفعل بأن الفلسفة التقليدية عاجزة أمام المناقشة والتحليل . (ورغم ذلك ، فقد تبنى الغزالى هذه النظريات الخرافية فيما بعد).

وكان الأشعرى فى اتجاهه إلى استخدام العقل فى تكفير العقل ، يريد تقديم «منهج جديد» لإحياء مذهب أهل السنة بين فيهم ابن حنبل (رغم أن هذا كان يرفض استخدام العقل بل حتى كلمة «العقل» «مهما كان الهدف» . ثم ظهر للأشعرى تلميذ تخصص فى دراسة الصوفية وتنظيمها ، هو القشيري صاحب «الرسالة القشيرية فى علم التصوف» . وكان هذا هو رد الفعل الطبسى لتكفير المنهج العقلى . وهكذا أصبح الجو مهيئاً لتكوين تركيب جديد من الأشعرى وتلميذه القشيري ، يستخدم العقل فى الإتهام التالى: تعجيز العقل ، ثم تكفيره ، ثم إثبات اللوث الصوفى اللاعقل . وهذه هى القواعد الثلاث لمذهب الغزالى.

وقد رأينا فى بداية هذا البحث أن قصة الشك قبل الخروج من بغداد ، كانت اختراعاً من اختراعاته . فمن الممكن أن تلصق القواعد الثلاث لذهبه واضحة ، فى كتاب «التهافت» قبل الشك الذى زعم أنه فتح له طريق التصوف . ويعرف الجميع أن الغزالى عاش طفرلته هو

وشرقيه فى منزل أحد المتصوفة بعد وفاة أبيهما .
وسبقه شقيقه هذا إلى التصوف . لكن بعض
الباحثين يشيرون -عن حق- إلى أن «نظام الملك»
الذى تبنى الغزالي وعينه فى المدرسة النظامية ،
هو الذى دفعه إلى استخدام دراسته فى «إثبات»
طريق التصوف . وكان نظام الملك هذا حاكما
وسياسيا بارعا بمعهد النظر ، يتفق بسخاء على
رجال الدين المعادين للعلم ، ويؤمن بقدرتهم على
التأثير فى العامة لخدمة الدولة . وكان يشجع
فقراء المتصوفة المجاذيب ويجلسهم على مقعد ،
ويرى أنهم يمثلون جهاز الدعاية الوحيد الذى ينتج
فى التأثير على الفقراء الحقيقيين ، وهم الرعية .
وقد حاسبه السلطان يوما عن انفاقه الأموال
الكثيرة على المتصوفة وتكايا الصوفية ، فقال له
عنهم : لقد خلقت لك جيشا من الجنود يسهرون
الليل فى الدفاع عن سلطانك .

ويبدو اتجاه الغزالي إلى التصوف واضحا منذ
كتاب «التهافت» فى العبارة التالية مثلا التى
تكررت أكثر من مرة بكلمات متقاربة:

«فإن قيل: إنا (أى الفلاسفة) لا نلزمكم
مذهب فرقة معينة من الفرق لكن ما ينقلب على
كافة فرق الخلق فلا يجوز لكم إبراده ، وهذا
الإشكال منقلب عليكم ولا محيص لإحدى الفرق
عنه . (أى أن الفلاسفة يقولون أن الإشكاليات
التي يثيرها الغزالي ليست موجهة ضدهم بل ضد
كافة فرق الكلام) . قلنا : لا بل المقصود تعجيزكم
عن دعوكم معرفة حقائق الأمور بالبراهين القطعية
، وتشكيكم فى دعوكم . وإذا ظهر عجركم ، فمن
الناس من يذهب إلى أن حقائق الأمور الإلهية لا

تتال بنظر العقل .. فما إنكاركم على هذه الفرقة
المعتقدة صلق الرسول بدليل المعجزة؟ (٤٠)
المقتصرة فى قضية العقل على إثبات ذات المرسل
المحتصرة عن النظر فى الصفات بنظر العقل
؟ (٤١) المنتهية من إطلاق ما لم يأذن فيه ؟
المعترفة بالعجز عن درك حقيقته؟ (٤٢) .

ومرة أخرى يقول الغزالي متحدئا من أحد
فصول كتاب «إحياء علوم الدين» أو «الاقتصاد
فى الاعتقاد» ، الذى كان يستعد منذ ذلك الوقت
المبكر لإصداره ، ليقدم فيه منهج الذوق اللاعقلى:
«فإن قيل : قد عولم فى جميع الاعتراضات
على مقابلة الإشكاليات بالإشكاليات ، ولم تحلوا
ما أورد من الإشكاليات ، قلنا : نحن لم نلتزم فى
هذا الكتاب إلا تكثير مدعيتهم والتغيير فى وجوه
أدلتهم بما نبين من تهافتهم ، ولم نتطرق إلى من
مذهب معين . وأما إثبات المذهب الحق ، فسوف
نصنف فيه كتابا بعد الفراغ من هذا ونسميه
«قواعد الاعتقاد» ، يرتضى فيه بالإثبات كما
اعتنينا فى هذا الكتاب بالهدم» (ص ٨٨) .

ولمى هذه النقطة أيضا- نقطة «الإثبات»
-اعتمد الغزالي على الفلاسفة للوصول إلى
التدليل على المنهج الصوفى .
كيف؟

استخرج من الفلسفة الروحية عند الفارابى
وابن سينا ، العناصر الصوفية واللاهوتية
المقتبسة من الرواقية والأفلاطونية الجديدة
والمسيحية (وقد كانت كلها مختلطة فى الفلسفة
المنقولة) بورتوس فيها بحيث تحتل جانبا كبيرا
يعلو جانب العقل . ومعنى ذلك بعبارة أخرى أن

المسيحية» (٤٣).

ومن خلال هؤلاء ، انتقلت الفلسفة الاغريقية إلى فلاسفة المسلمين التقليديين (الحكماء) . وعرف المسلمون أرسطو من خلال كتب فوثيريوس ويوحنا النحوي- الراهب المسيحي الأفلاطوني -فضلا عن المترجمين النصارى المعروفين ، مثل حنين بن أسحق ، وكذلك من خلال الكتب الأفلاطونية الجديدة المنتسوبة زيفا إلى أرسطو ، وأهمها كتاب «الأوثولوجيا» أو «الروبيية» المأخوذ عن تاسوعات أفلوطين . والمعروف مثلا أن الفارابي -يعتبره الفزالي أول الفلاسفة المسلمين- درس الفلسفة على معلم نصراني ، ومن خلال المجموعات الفلسفية التي صنفها المسيحيون في الشام.

وتتخذ الفلسفة الإشرافية الرهبانية عند الفزالي صورة القصص الدينية في كتاب «الإحياء» ، لكنها تظهر في صورة فلسفية واضحة في «الرسالة اللدنية» وفي «مشكاة الأنوار» وفي «معارج القدس».

يقول في الرسالة اللدنية مذاقنا من العلم الصوفي :

«إنما جهلت (النفوس) لأنها مرضت بصحبة هذا الجسد الكثيف والإقامة في هذا المنزل الكثر ولعل المظلم . وهي لا تطلب بالتعليم إيجاد العلم المعلوم وإبداع العقل المفقود . بل إعادة العلم الأصلي الغريزي .. فالتنفس لشدة شغلها اقبلت على هذا الهيكل (الجسد) .. واستغرقت في بحر الطبيعة بسبب ضعفها .. فاحتاجت أثناء العمر إلى التعلم طلبا لتذكرك ما قد نسيت . وليس التعلم

الفزالي استخرج من «الحكمة الإشرافية» عند ابن سينا ، مذهبها يشبه «الحكمة الإشرافية» عند شهاب الدين السهروردي ، الذي أمر صلاح الدين الأيوبي بقتله ، لأنه جعل من الحكمة الصوفية في مرتبة قريبة من النبوة . وقد كانت فلسفة السهروردي المقتول صورة واضحة لهذا التركيب الروحاني الصوفي الذي صاغته الأفلاطونية الجديدة.

والمعروف أن فلسفة أفلاطون روحانية تنافع عن عالم المثل المجردة ويحتقر عالم الأشياء أو الظلال ، وهو الذي يسميه الفزالي «عالم الزور» ، أي الواقع المادي . وفي فلسفة أفلوطين (الأفلاطونية الجديدة) تحولت المثالية الروحانية عند أفلاطون ، إلى مذهب إشرافي يشمل السحر والتنجيم والخوارق والطب الروحاني ، والرهانية والرواقية والرياضيات الفيشاغورية ، إلى جانب بعض عناصر المنطق الأرسطي . وكان أفلوطين قد زار بعض بلاد الشرق ليدرس الحكمة الفارسية والهندية . وبذلك تحولت الأفلاطونية عنده وعند تلاميذه -وخصوصا فوثيريوس- إلى خليط غريب فيه من كل فيلسوف جانب ، لكنه ملفوف بالنصوص الروحاني والحرافة واحتقار الجسم والمادة والدعوة إلى التخلص من الجسد الماسقط والهجوم على «حب الدنيا» . وكان هذا الخليط الإشرافي الرهباني قريبا من الروح المسيحية ، فتحتمس له مفكر الدين المسيحي . ولهذا قال مؤرخ الفلسفة المسيحي يوسف كرم ، في كتابه عن «تاريخ الفلسفة اليونانية» إن المفكرين المسيحيين كانوا يعتبرون الرواقية والأفلاطونية «مصابة المدخل إلى

إلا رجوع النفس إلى جوهرها وإخراج ما في ضميرها .. فعلمنا أن العلوم ما فتيت وإنما تسميت .. فأما النفس التي يخف مرضها (أى يقل تعلقها بالجسد) فلا تحتاج إلى زيادة تعلم وطول تعب ، بل يكفيها أدنى نظر وتفكر ، لأنها ترجع به إلى أصلها وتقبل على بدايتها وتطلع على مخفياتها » (ص ٣٥ ، ٣٦) .

ويقول أيضا .

« النفس الكلية (أى نفس الفلك الأعلى) أشد تأثيرا وأقوى تعليمًا من جميع العلماء والعقلاء ، والعلوم مركوزة في أصل النفوس بالقوة كالبلور في الأرض » (ص ٢٤) .

ويقول في « معارج القلم » :

« تلك الهيئته البهنية مضادة لجوهر العقل مؤذنة له .. فائسان نيام ، فإذا ماتوا انتبهوا » (ص ١٧٦) .

وهذا اتجاه أفلاطوني واضح ، نجد في المثالية الرهبانية عند الفارابي وفي الحكمة الشرقية عند ابن سينا ، بل ونفس الكلمات تقريبا . فقد اقتبس الغزالي من هؤلاء الفلاسفة الروحانيين أفكارهم عن النفس الكلية والعقل الفعال وما يسمونه « المخططة الإلهية » والاتصال به بالمعقولات المجردة ، إلخ . بل اقتبس منهم أيضا أفكارهم عن تبرير الخواطر والكرامات ، واتفق معهم في احتقارهم للعوام الذين يسميهم ابن سينا « البله » ويسيئهم ابن رشد « الجمهور » ، وفي تمييزهم للخاصة أو « الراشخين في العلم » . وقد ختم ابن سينا كتاب « الإشارات » قائلا :

« أيها الأخ . إني قد مخضت لك في هذه

الإشارات عن زبدة الحق ، قصته عن المستقلين والجاهلين ومن لم يرقز الفطنة الوتادة وكان صفاه مع الفاقة ، أو كان من ملاحنة هؤلاء المتفلسفة ومن همجهم .. فإن أذعت هذا العلم وأضعته ، فالله يئتي وبينك وكفى بالله كيبلا » (المجلد ٣ ، ص ٢٥٦) .

وختم الغزالي كتاب « معارج القلم » قائلا

« مثل عبارات ابن سينا :

« إني حرمت على جميع من يقرأه من الإخوان الذين لهم المناسبة العلوية والقريبة الصافية ، أن يبلله لنفس شربة أو معالدة ويطلعها عليه .. فإن أذاع هذا العلم وأضاعه ، فالله يئتي وبينك وكفى بالله حسيبا » (ص ٢١٠-٢١١) .

أما ابن رشد فقد هاجم الغزالي في « مناهج الأدلة » لأنه في كتاب « مقاصد الفلاسفة » وكتاب « التهافت » .

« صرح بالحكمة كلها للجمهور وبآراء الحكماء » (١٨٤) .

لكن ابن رشد يعود فيؤكد فضل الغزالي في التمييز بين علم العوام وعلم الخواص فيقول :

« الشريعة قسمان : ظاهر ومؤول : الظاهر منها للجمهور ، والمؤول فرض العلماء . وأما الجمهور ففرضهم فيه حمله على ظاهره وترك تأويله ، ولا يعمل للعلماء أن يفصحوا بتأويله للجمهور » (٤٠) .

ومعظم كتاب ابن رشد « مناهج الأدلة » معارض لنظريات المعتزلة في حرية الإرادة وخلق القرآن «ومعارض بشكل كامل لنهضة المعتزلة إلى تصميم المنهج العقلي ، لأن الدين في رأيه « جعل

للإمتثال والطاعة» . بل إنه يأخذ على الأشاعرة أنهم تأثروا بالمعتزلة في ذلك ، فناقشوا الدين مع الجمهورا .

يقول عن بعض أفكار المعتزلة:

«فهذا تعليم بعيد عن أفهام الجمهور . والتصريح به بلغة . وهو أن يضل الجمهور أخرى من أن يرشده» (ص ١٧٧) .

ويكاد يكرر في هذا الموضوع نفس كلمات الغزالي ، فيدخل «المتكلمين» في فئات الجمهور أيضا ، ولا يستثنى سوى الفلاسفة . يقول:

«أعنى هنا بالجمهور كل من لم يعن بالصنائع البرهانية ، سواء حصلت له صنعة الكلام أو لم تحصل» (ص ١٧٧) .

ويؤكد اتفاقه مع الغزالي قائلا:

«فتأويله (أي الشرح) خاص بالراسخين في العلم ، ولا يجوز التصريح به لغير الراسخين . والقانون في هذا النظر هو ما سلكه أبو حامد (الغزالي) في كتاب التفرقة» (ص ٢٤٧) .

ولهذا السبب ، يرى الباحثون في «دائرة المعارف الإسلامية» ، أن ابن رشد أخذ عن الغزالي نظرية «الحقيقة المزدوجة» .

والواقع أن ابن رشد كان كذلك متأثرا بملهـب ابن حنبل ، الذي قمع بالسيادة والسيطرة في المغرب الإسلامي فترة طويلة .

هكذا يبدو الخلاف ضيقا بين الغزالي وأصحاب الفلسفة التقليدية في الإسلام (الحكماء) ، رغم مظاهر العداء التي تصورها بعض المؤرخين ، تأثرا بعنوان كتاب «التهاافت» .

وقد قلنا إن الغزالي اعتمد على هؤلاء

الفلاسفة أنفسهم في توسيع منهج اللوق الصوفي . ولو كان منهجهم الفلسفي عقليا بالمعنى المتكامل المتسق ، لاستحال عليه ذلك . لكن الحقيقة هي أن استغناصهم للمنهج العقلي ، كان استغناصا شكليا ناقصا ملفقا ، الأمر الذي أتاح له أن يستخرج منه إهدار العقل . ومعنى ذلك أن الغزالي كان متسقا مع نفسه من الزاوية المنطقية أكثر منهم ، وأنه كشف الغطاء الشكلي للفلسفة التقليدية ، لكي يحتضن محتوياتها الخرافية بدون تبرير عقلي .

وكان الغزالي في حديثه عن اللوق اللاعقلي ، يؤكد دائما أنه يستند إلى «علوم الفلاسفة» في الطب الروحاني والسحر . (أي الطلمسات والثيرنجات وعجائب الخواص) ، وإلى نظرياتهم في المعجزات والاتصال .

يقول في رده على قانون السهبية في «التهاافت»:

«السحر والثيرنجات والطلمسات والمعجزات والكرامات ، ثابتة بالاتفاق (أي مع الفلاسفة)» (ص ٣٠٩) .

وفي مناقشته موضوع المعجزات ، يأخذ على الفلاسفة قصور رأيهم فيه ، وليس إنكارهم له ، فيقول :

«ولم يثبت الفلاسفة من المعجزات الخارقة للعادة إلا ثلاثة أمور» (طبعة الحلبي ، ص ٦٤) . وفي حديثه عن اللوق الصوفي وجدول الحروف السحرية في كتاب «المنقذ من الضلال» يقول تدعيا لوجهة نظره:

«وقد أقروا (أي الفلاسفة) بإمكان ذلك ،

وأوردته في كتاب عجائب الخواص» (ص ٤٤).

فهل كان الغزالي يستطيع أن يناقش المنهج العقلي بهذه الطريقة مع المعتزلة ، أصحاب الفلسفة العقلية المتسقة المتكاملة؟

هل يستطيع الغزالي أن يجد في أي كتاب من كتب المعتزلة شيئا عما يسمى علم الحروف والظلمات والكرامات؟

لا .

لكنك تفتح كتاب «الإشارات» لابن سينا - وهو أكبر «الحكماء» أصحاب الفلسفة التقليدية - فتجد فصلا غريبة عن «درجات النفوس» ، و«مقدمات العارفين» ، و«القوة القصية» ، و«العقل الفعال» ، و«ملكة الإتصال» ، و«الحس الذي يصل إلى درجة العلم بدون تعلم وتكر» . (أنظر المجلد الثاني ، المسألة الثامنة والتاسعة والعاشر، من ص ٣٧٣ - إلى ٤٠٠ . المجلد الثالث ، النمط التاسع ، من ص ٢٢٥ - ٢٣٥) .

وفي قسم «ما بعد الطبيعة» في «كتاب الإشارات» ، يخصص ابن سينا فصلا بعنوان «في البهجة والسعادة» يقول فيه:

«النفوس البشرية إذا نالت الغبطة العليا في حياتها الدنيا ، كان أجل أحوالها أن تكون عاشقة مشتتة (إلى عالم الأرواح) لا تخلص من الشوق ، اللهم إلا في الحياة الأخرى ، وتتلو هذه النفوس ، نفوس بشرية مستردة بين جهتي الروحية والسفالية (أي المفقودة في الدنيا) على درجاتها . ثم تتلوها النفوس المضمومة في عالم الطبيعة المنكوسة ، التي لا مفاصل لرقابها المنكوسة» (المجلد الثالث ، ص ٢٢٢) .

ويتلو هذا الكلام الرهباني الإسرائي ، فصل في المجلد الثالث أيضا بعنوان «في أسرار الآيات» ، يعلن فيه ابن سينا إمكان الاتصال بالقيس والسيطرة على السحاب والطيور وأحداث الخوارق . (من ص ٢٤١ إلى ص ٢٥٢) .

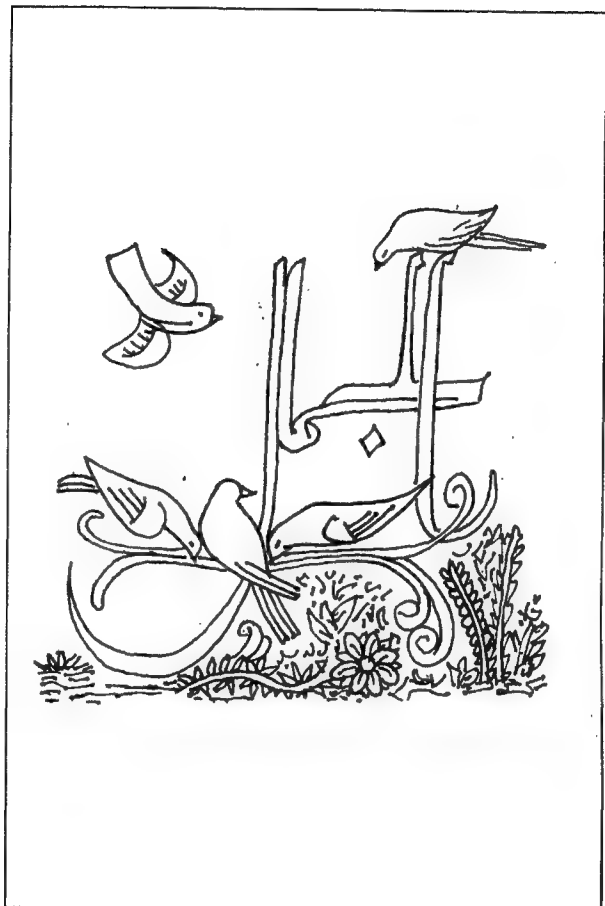
ويقسم هذه الظواهر الخرافية إلى ثلاثة أقسام: القسم الأول ويشمل «السحر والمعجزات والكرامات» ، والقسم الثاني وهو «التبرهجات» ، والثالث وهو «الظلمات» (ص ٢٢٥) .

وهذا الفصل هو الذي نقله الغزالي نقلًا دقيقًا في كتاب «معارج القمص» ، تحت عنوان «بيان خواص النبوة» . (من ص ١٥٠ إلى ص ١٦٦) .

وفي كتاب «مقاصد الفلاسفة» ، يخصص الغزالي فصلا لتسجيل آراء الفلاسفة تسجيلًا دقيقًا ، في موضوع «أصول المعجزات والكرامات» . (ص ٣٨٠) ، يشرح فيه بالتفصيل الأسس التي يبررون بها الخوارق ، فيقول :

«قد ثبت في الآلهيات أن الهيولي (أي المادة) مطيعة للنفوس ومتأثرة بها . وأن هذه الصور (أي أشكال الوجود) تتعاقب عليها من آثار النفوس الفلكية . وهذه النفس الإنسانية ، من جوهر تلك النفوس وشبهة الشبه بها . وكذلك نفس الإنسان تؤثر في هيولي العالم» . (طبعة دار المعارف ص ٣٨٠ - ٣٨١) .

وفي هذا تتضح حقيقة هامة ، هي أن إنكار الغزالي للسيبية ، لا يمثل إنكارًا لجذأ أساسي في الفلسفة الروحية التقليدية ، بل يمثل استكمالًا منطقيًا لنظرياتهم في النفوس الكلية والهيولي والخوارق . فإذا كان تسلسل أشكال الوجود هو



فى رأيهم نتيجة هبوط الصور من نفوس الأفلاك ،
فمن الطبيعى أن يستنتج من ذلك انتفاء العلاقة
الضرورية أو الارتباط الحتمى بين العلة والمعلول.

وإذا كانت السببية ، ليست سوى هبوط الصور
من الفلك الأعلى ، ألا يكون من الأجدر والأقرب
إلى «المنطق» ، أن يقال إنها تهبط تحكمًا من
خالق هذه الأفلاك ، أى الله تعالى؟.

هذا هو بالتحديد ، ما فعله الأشعرى ثم الغزالى
، للوصول إلى نفس الهدف الذى استهدفه أصحاب
الفلسفة التقليدية- الفارابى وابن سينا وغيرهما
-أى هدف تبرير المعجزات.

وفى هذا يتضح مرة أخرى أن الغزالى أقرب
إلى أصحاب هذه الفلسفة مما تصور بعض المؤرخين
، فلم يكن غريباً إذن أن تجرى العادة بأن يدرس
الغزالى مع زملائه من الفلاسفة الرومانيين . فهو
فى رأينا رابع «الحكماء» فى الإسلام.

يقول الغزالى فى «تهافت الفلاسفة»:

«وإذا أنكر لزوم المسببات عن أسبابها ،
وأضيفت إلى إرادة مختبرها (الله) ولم يكن
للإرادة منهج مخصوص متعين ، فليجوز لكل
واحد منا أن يكون بين يديه سباع ضارية ونيران
مشتعلة وجبال راسية وأعداء مستعدة بالأسلحة
لقتله ، وهو لا يراها ، لأن الله تعالى ليس يخلق
الرقية له . ومن وضع كتابا فى بيته ، فليجوز أن
يكون قد انقلب حيوانا . أو لو ترك غلاما فى بيته
فليجوز انقلابه كلبا . وانقلاب الحجر ذبياً والنهب
حجرا . وإذا سئل عن شئ من هذا فنبشئ أن يقول
: ما أدرى ما فى البيت الآن . ، وإنما القدر الذى
أعلمه أنى تركت فى البيت كتابا ولعله الآن فرس

وقد لطح بيت الكتب الآن يسوله وروثه فلن الله
تعالى قادر على كل شئ.» (ص ٦٧).

هذه صورة صارخة بلا شك!

ومع ذلك ، فهى ليست أكثر من استخراج
منطقى للمقدمات المثالية الإشراقية عند أصحاب
الفلسفة التقليدية . وقد كان الغزالى فضيحة على
الفلسفة ، ليس لأنه خصم لها أو عدو ، بل لأنه
امتداد طبيعى لحكما الإسلام التقليديين ولللسفة
المثالية الميتافيزيقية بشكل عام ، ولأنه دفع
يحتوياتها الحرفائية إلى أقصى مداها واستنبط
بالتحليل الشكلى المنسحق كل متناقضاتها
وأنحرفها عن الواقع المادى . فهو ضحية فلسفة
الحكما ، لا البطل الذى أثبت تهافتهم.

واليوم ، فى الثلث الأخير من القرن العشرين ،
لو استخدمت منهج الغزالى فى تحليل الوضعية
المنطقية التى تكرر السببية والحتمية ، لكان من
السهل جدا أن تستخرج منها نفس النتائج التى
انتهى إليها الغزالى عن «احتمال» انقلاب الغلام
إلى كلب ، وانقلاب الكتاب إلى حصان يسول
ويروث . فالعبارة دائما بنقطة البدء لا بنقطة
النهاية.

رحم الله الغزالى!

فقد كان مخلصا شجاعا حتى فى الخطأ
والخرافة.

وكان فضيحة على الفلسفة المثالية ، لأنه
قسمه بالاتساق المنطقى فى اعتناقها ، قاسما كما
فعل القسيس الرجمى جورج بير كلئى حين دفع
المثالية إلى نهايتها بإنكار وجود العالم المادى
. فإذا كان الغزالى ابننا غير شرعى لهذه الفلسفة

فهو مع ذلك ابن مخلص متسق مع نفسه.

وفي سنواته الأخيرة ،هاجم في كتابه الاقتصاد في الاعتقاد ، بقانون السيبة والتولد . لكنه لم يذكر هذه المرة اسم ، بل أعلن صراحة أنه يريد « على المعتزلة » (ص ٤٥-٤٦).

وقد استمر حتى وفاته أعدى أعدائهم ، كما هم دائما أعداء علماء الفلاسفة الروحانيين.

فإذا أردنا أن نعيد دراسة الفكر الإسلامي ، لتتولى إحياء التراث العقلي الإنساني الذي يضئ جوائبه ، ويسجل له أرقى مستويات التفكير في المصور الوسطى ، فيجب أن نستخدم في الحكم على كل مفكر من مفكري الإسلام معيارا حاسما ، هو موقفه من قدرة العقل : منهجا وتوقفا بين البشر.

وعلى أساس هذا المعيار ، يجب إعادة النظر في برنامج تدريس الفكر الإسلامي في الجامعات والمعاهد ، ويجب إعادة النظر في برنامج حركة إحياء التراث العربى.

فالجبهة المعادية للعقل تتدرج من القرامطة وإخوان الصفا إلى فلاسفة الحكمة ، إلى المنتصرة المجوس المنكرين للعقل والدين معا .

ويحتل الغزالي مكانا بارزا في هذه الجبهة الواسعة ، رغم أنه أراد مخلصا أن يدافع عن الدين وأن يتمسك بالإتساق المنطقى . فإذا كنت ترى أن الحكم على المفكر يتحصر فى الحكم على نواياه وأهدافه ، فأنت تستطيع أن تلف حول رأسه عمامة الأولياء . أما إذا رأيت أن الحكم على المفكر هو حكم على آثار دعوته ، مهما كانت نواياه ، فأنت تستطيع أن تحكم بإدانتة حفاظا على نفس الهدف

الذى كان يتحدث عنه ، وهو إحياء الدين.

وفي عصر العلم والديمقراطية والفكر الحر ، نقول لأعداء العلم والاشتراكية والفكر الحر قول الغزالي لهؤلاء الذين رفضوا فى عصره آراء العلم فى كسوف الشمس وخسوف القمر :

« هذه أمور تقم عليها براهن هندسية وحسابية لا تبقى معها ريبة . فمن ظن أن إبطال هذا يكون من الدين ، فقد جنى على الدين » (٤٥).

الهوامش والمراجع

(١) الأخلاق عند الغزالي للدكتور زكى مبارك

، الطبعة الأولى ، ص ٨٢.

(٢) الكتاب السابق ص ٨٥.

(٣) ص ٨٤.

(٤) تفصيل هذا العصر التاريخى الفاض

يمكن الإطلاع عليها فى كتاب «العبر» لابن خلدون ، ج ٥ ، وفى دائرة المعارف الإسلامية ، فى الدراسات الواردة تحت كل اسم من الأسماء التى سيمر ذكرها ونخصوصا : نظام الملك ، وبخار الملك ، والمستظهر بالله ، وركياروق ، وملكشاه .

(٤م) تاريخ الحضارة الإسلامية - تأليف بارتولد - الترجمة العربية - الطبعة الرابعة - دار المعارف - ص ١١٧.

(٥) المنقذ من الضلال ، مطبعة الجمالية ، الطبعة الأولى ص ٢٨.

(٦) لاحظ أنه يصف أوامر المستظهر - الشاب الصغير ذى الستة عشر عاما وأعرية السلاجقة - بأنها أوامر «مقدمة نبوية».

(٧) تحقيق الدكتور عبد الرحمن بنوى

ص ٢-٣.

مادة Buduh. وهذه المادة محلوفة من الأجزاء التي ترجمت إلى العربية.

(٢٥) النظر والمعارف ، ص ١٦٩.

(٢٦) «الجان العام عن علم الكلام» الطبعة

الثمينة ، ص ١٢.

(٢٧) يرى بعض الباحثين أن الأشعري كتب

هذه الرسالة قبل أن ينقلب ضد العقل وضد

المعتزلة. لكن حتى لو كان هذا الرأي صحيحا

فالأمر الثابت أن الأشعري استمر يمارس معارك

الكلام في المساجد العامة بعد انتكاسة على

المعتزلة.

(٢٨) المغني ، المجلد ١٣ ، ص ١٧٧.

(٢٩) بداية الهداية ، الطبعة المذكورة ،

ص ٢٦.

(٣٠) ديلاس أولييري : الفكر العربي ،

الترجمة العربية ، ص ٢٢٢.

(٣١) تعليق الشيخ محمد عبده على شرح

المواقف للابن أبي حنيفة ، حققه سليمان دنيا وأصله

بعنوان: الشيخ محمد عبده بين الفلاسفة والمتكلمين

، المجلد الثاني ، ص ٥٣٥.

(٣٢) نفس المراجع ص ٥٥٥-٥٥٦.

(٣٣) النص المذكور في بداية البحث عن

«فضائح الباطنية» ، ص ٣.

(٣٤) في مقفسته لكتاب «مناهج الأدلة»

لابن رشد ، طبعه ١٩٥٥ ، ص ١٣٢.

(٣٥) تاريخ الفلسفة في الإسلام ، تأليف دى

بور ترجمة د. عبد الهادي أبو ريده ، ص ٩٦.

(٣٦) المقدمة ، المطبعة البهية ، ص ٣٤٩.

(٣٨) أنظر مجلة «الكاتب» ، العدد ٧١.

(٨) كتاب «بداية الهداية» ، طبعة الحلبي

على هامش كتاب (مراقي العبودية) ص ٣٢.

(٩) الإحياء المطبعة الأزهرية ، الطبعة الأولى

المجلد الثالث ، ص ١٧٥.

(١٠) الإحياء ، مجلد ٣ ص ١٧٦ ، وكلمة

«ابن» في فعل أمر من «يبنى» ، و«ولد» هي فعل

أمر من «يلد» . ويلاحظ أن الغزالي كالمعتاد لا

يذكر من أين جاء بهذه الرواية الغريبة.

(١١) كتاب الأخلاق لتركى مبارك ، ص ٦٨.

(١٢) Gasali , Paris , 1002

, p.36.

(١٣) مطبعة هولاق ، الطبعة الأولى ،

ص ٨٠.

(١٤) الأخلاق ، ص ٨٠.

(١٥) الأخلاق ، ص ١٤٧-١٤٨.

(١٦) الاقتصاد في الاعتقاد ، طبعة الحلبي

ص ١٠٦.

(١٧) الأخلاق ، ص ٩٨.

(١٨) نفس الكتاب ، ص ١٤٣.

(١٩) الطبعة الأولى ، ص ٦٤-٦٥.

(٢٠) تستطيع أن تجد هذا الكتاب في

المكتبات العامة ضمن مؤلفات الغزالي ، مثلا في

القاعة الشرفية بمكتبة جامعة القاهرة.

(٢١) الرسالة اللدنية ، طبعة الكردي ص ٢.

(٢٢) معارج القفس في مدارج معرفة النفس

، طبعة الكردي ، ص ١٦٥.

(٢٣) «تهافت الفلاسفة» بتحقيق سليمان

دنيا ، ص ١٥٧.

(٢٤) أنظر دائرة المعارف الإسلامية

(٣٩) في النفس والعقل ، ص ١٦٣ ،
ص ١٠٢ .

(٤٠) لاحظ أن أهم مبادئ المعتزلة ، هو أن
صدق النبوة يعرف بنظر العقل لا بمشاهدة الخوارق

(٤٢) التهافت ، طبعة سليمان دتيا ،
ص ١٥٧ .

(٤٣) الطبعة الثانية ، ص ٣٥٥ .

(٤٤) مناهج الأدلة ، الطبعة المذكورة ،
ص ١٣٧-٣٣١ ، وهذا هو أيضا محور كتاب ابن
رشد «فصل المقال في ما بين الحكمة والشرعية من
الاتصال» .

(٤٥) التهافت ، طبعة الحلبي ، ص ٤ .

خدعوك فقالوا: إن الشورى والبيعة هما الديمقراطية

سيد القمني

إن الخلافة في الإسلام لم تتركز إلا على
أساس القوة.. وكانت ولم تنزل نكبة على
الإسلام والمسلمين، وينبوي شر وفساد.

يحلو لبعض المتأسلمين الذين انخرطوا في اللعبة السياسية الجذبية أن يؤكدوا أن الدين الإسلامي قد أسس للمبدأ الديمقراطي قبل أن يعرفه عالم الغرب بقرون طويلة، بقرار إلهي ورد في آيتين: الأولى تقول: «والذين استجابوا لربهم وأقاموا الصلاة وأمرهم شورى بينهم ٢٦/ الشورى»، والثانية تقول: «شاورهم في الأمر فإذا عزمت فتوكل على الله ١٥٨/ آل عمران». ولهذا، ومن باب الأصالة، فإنهم يستخدمون اصطلاح الشورى كبديل إسلامي لمصطلح الديمقراطية لما يدل على الخصوصية وأصالة سبيلنا التاريخي إلى أمر جهنت عليه البشرية وكافحت وضحت في سبيله بالغالي والنفيين عبر قرون طوال. ومن جانبه لا يرى (د. رفعت السعيد) في انخراط المتأسلمين في اللعبة السياسية، تصديقا

بالمبدأ الديمقراطي وإيماننا به ، لسببين : الأول أنهم يحصرون المبدأ الديمقراطي فى التعددية الحزبية وتداول السلطة وهو تضيق شديد لا يفى بمعنى الديمقراطية الواسع ، والثانى أنهم حتى فى هذه المساحة الضيقة غير صادقى النوايا فهم إنما يقبلون بالعملية الانتخابية كارهين ، فإذا ما أوصلتهم إلى السلطة انقلبوا على التعددية وأغلقوا الأحزاب وأغلقوا البرلمان . ويستشهد (السعيد) على تلك النوايا بظواهر ما ينطقون أحيانا فى فلتات لسانية ، كقول المرشد السابق للإخوان المسلمين (عمر التلمسانى) -وهو محسوب بين المعتدلين ١١- « إن كلمة الأحزاب وردت فى القرآن مقرونة بالشر » . وقد سبق لمؤسسى جماعتهم (حسن البنا) أن قال جهاراً : « إن حزب الله هو الحزب المأمور بقيامه ، وعكسه حزب الشيطان المنعوق قيامه » . والمرشد (مصطفى مشهور) أعلنها فصيحة فى قوله : «إننا نقبل بمبدأ التعددية الحزبية الآن ، ولكن عندما يقوم حكم إسلامى فإننا نرفضها ولا نقبلها » . ومن ثم يكون (السعيد) محقاً إذا استنتج أنهم يستخدمون اللعبة الديمقراطية كوسيلة لفاية ، كلعبة فقط ، بغرض الاستيلاء على السلطة وبعدها يكون لكل مقام مقال (أنظر كتابه : ضد التاسلم ص ٧٢ ، ٢١٠ ، ٢١١) .

وتؤكد هذه النية المبيتة بما ستواجهه من صعوبة مع قولهم : إن الشورى هى السابق الإسلامى للديمقراطية ، ولا شك أن الشورى بذلك ستكون الأرقى والأفضل لأنها من مصدر إلهى ، ولأنها تناسب المجتمع الإسلامى ، ناهيك عن كونها المعبر الأدق عن الديمقراطية ، وهم يعلمون يقيناً تناقض الكثير من مبادئ الديمقراطية تناقضاً صريحاً مع مبادئ الإسلام الواضحة ، فالمبادئ الإسلامية المقررة فى المذهب السنى المعمول به فى مصر تحتسب السلطة مشيئة إلهية لا بشرية ، ولا تكون بالارادة الجماعية لجماهير المواطنين ولا بالمجلس التشريعى /البرلمان ، إنما تكون بالشريعة الإسلامية ، لأن البشر حسب هذا المذهب لا يملكون حق التشريع لأنفسهم إنما فقط يتقنون الأوامر الإلهية كما أن سيادة الدولة لا تستمد من موافقة المواطنين إنما من الله ، والحاكم /ال خليفة /الأمير هو صاحب ولاية مطلقة ، له فى نواته وفى رعاياه الأمر والنهى وحده دون بقية الناس . هذا علماً أن الخلافة فى المذهب السنى لا تستتبع بالضرورة أن يحسن الحاكم تطبيق الشريعة (١١٤) .

والجنور عندما نفحصها تفصح لنا عما أفرزته وأنبته فى بنية الإسلام ، والجنور المجتمعية التى كانت الظرف الموضوعى لنشأة الإسلام ونواته فى وسط قبلى متشرذم فى قبائل ، بذل النبى محمد (ص) فى سبيل توحيدها كل طاقاته لصهرها فى دولة مركزية واحدة . لذلك أصبح

الإسلام ضد كل ألوان التعددية فى السماء أو فى الأرض ، ضد أى مخالفة للأمة ، لأن قراءة الظرف التاريخى توضح أن الدولة الوليدة كانت معرضة دوما للتمزق بالقتال القبلى ونزعات القبيلة الطبيعية فى الاستقلال ، وأنفة البدوى وكبريائه ورفضه الخضوع لحاكم فرد من خارج نسب قبيلته . إالى أن تمكن النبى محمد من تجميع هذا الشتات المتنافر تحت حكمه ، بخطو مدروس ومدقق ، استخدم فيه كل الأساليب السماوية والأرضية ، وضجى بكثير من الدماء على الجانبين ، حفاظا على هذا التوحد المركزى . وكان معنى أن يخرج فرد على السيادة الواحدة أو يختلف معها أو يعترض عليها ، هو أن تخرج معه قبيلته بالعصبية المعهودة . وهو ما تمثل من بعد فى حركات انشقاقية كبرى لقبائل كبيرة بمجرد موت النبى ، ومنها ما حدث فى أثناء حياته كما فى حركات المتبئين الذين استقلوا بقبائلهم مثل حركات مسيلمة وسجاح والأسود العنسى.

وحرصا على تماسك الدولة الطالعة أكد القرآن والحديث بشدة على وحدة المسلمين وانصهارهم وفق قواعد زمنه ، ولأسباب تاريخية وظروف التشكيل القبلى للعرب إضافة للظرف البيئى الجغرافى الذى كان عاملا مساعدا طول الوقت فى التفكك كنتيجة للتباعد المكاني بين مواطن القبائل وبين المركز والأطراف.

وقد اعتبر المقدس الإسلامى أن أى إخلال بهذا التوحد هو جريمة عظمى تستحق معاقبتها بكل قسوة ، وياتت تلك الوحدة هى القيمة الأعلى من أى قيمة أخرى حتى لو كانت حق المواطنين فى المخالفة ، أو حتى فى ارتكاب الإثم كى يتم وعد الرب بحساب اليوم الآخر. ومن ثم أصبح واجبا بينيا الخضوع للحاكم حتى لو كان مستبداً مكروها من الناس مذموما ، رعبا من فرقة قبلية فى مجتمع ما زالت قبيلته بعد طازجة.

وبهذا الشأن قال النبى : « من رأى من أمير شيئا يكرهه فليصبر فإنه ليس أحد يفارق الجماعة فيموت إلا ميتة جاهلية » ، أما ابن تيمية فكان يؤكد « أن ستين عاما من حكم سلطان غشوم ، خير من فتنة تنوم » . ورغم أن نعر التفريق القبلى لم يعد مجرباً اليوم فى بلد كمصر مثلا ، فإن طاعة النص المصمتة استدعت من (حسن البنا القول: إن الإسلام دين الوحدة فى كل شئ ، ويجب أن لا تظهر الأمة والقادة إلا مجتمعين ، لذلك فالإسلام لا يقر نظام الحزبية السياسية ولا يوافق عليه ولا يرضاه / الرسائل / ص ١٦٨ ».

ولا يفوت الفطن أن يستنتج ببساطة أن وراء سنواتنا السوداء السوالم عبر قرون سود ،

وعناوين القمع الكبرى والاستبداد التي يتميز بها تاريخنا بين الأمم ، يقبع رهاب الخوف من الفتنة وانفراط العقد . واستتبع هذا المبدأ أن صار هاجس المسلم أن تظل أمته أمة موحدة أو أن تظهر بمظهر الإجماع ولو بالإكراه ، أما الهاجس الديمقراطي فهو شأن آخر مبادئ تماماً ، لأنه الحرية الفردانية المستقلة في جميع شئونها .

ورغم ما تلحظه من إجماع طويل عريض بين الكتاب المسلمين على أن الحكومات الإسلامية بعد انتهاء زمن الخلافة الراشدة ، لا تعبر عن قيم الإسلام ، وليست المثال الإسلامي ونموذج الحكم المطلوب ، فقد تم قبول هذه الأنظمة الحاكمة عبر القرون من باب تجنب فتنة تنوم وانشقاق وحروب أهلية . بل كانت طاعة الحاكم أهم الواجبات التي يحرص الفقهاء على تلقينها للناس كنوازل دينية ، ما لم تؤد طاعة الحاكم إلى معصية بالمعنى الديني وحده ، وأما لم يظهر منه كفر بواح ، فليس المواطن هو الشاغل إنما الدين وحقوق الله لا حقوق المواطنين ، فاغتصاب السلطة ، أو الفساد الإداري أو المالي أو المعاصي الشخصية ليست أمورا تستحق النظر في الخروج على الإمام لأنها ليست من الكبائر . ونلاحظ هنا أن هذا الموقف من سدة الدين موقف شديد العلمانية ، لكنه أخط أنواع العلمانية والتفريط في الدين ، والتفريط في حقوق المسلمين بحيث كان يتم إعلان الطاعة للحاكم إذا قبل الالتزام بالشريعة وقيم الإسلام ولو قولاً دون فعل ، ويصبح حكمه شرعياً لذلك ذهب الإمام (أبو حامد الغزالي) إلى وجوب الخضوع للحاكم ولو مستبد طاغية غشوم مع الاعتراف بولايته ، لأن ذلك فيه تحصين للأمة في انهيار أساسها القانوني والروحي .

وبين ألوان الخطاب الواضح الصريح الذي لا يلجأ للمراوغة والخداع دراسة للشيخ محمد مندورة ، تبين بجلاء موقف الإسلام من المبدأ الديمقراطي ، وذلك في جريدة الشرق الأوسط بتاريخ ١٩/٩ / ١٩٨٥ حيث قام أولاً بوضع أهم أسس المبدأ الديمقراطي وبعدها بالأمة مصدر السلطات ، والتشريع يكون بحكم الأكثرية ومن يمثلها ، وأن الحرية الفردية مقدسة تضمنها الدولة ويحميها القانون ، وضمن تلك الحرية تقع تفاصيل من الحريات كحرية العقيدة والرأي والتملك والحرية الشخصية . ثم قام ثانياً ليؤكد أن هذا كله إنما يخالف الإسلام جملة وتفصيلاً ، فالحاكمية في الإسلام لله وحده ومصادر التشريع فيه معلومة ، وليس فيه تقديس للحرية بمعناها الديمقراطي ، فليس في إمكان المسلم (مثلاً) تغيير دينه ، وليس في الإسلام حرية ملكية فردية ولا شيء فيه يسمى حرية شخصية ، وإعمالاً لذلك يستنتج الشيخ مندورة

-بصراحة يحسد عليها بين أحزابها من مخادعين -أن الديمقراطية ليست من الإسلام فى شئ ، وتخالف مبادئه مخالافات صريحة لا تحتمل تأويلًا ، لذلك ينتهى إلى القول :»إن مفهوم الديمقراطية وجميع ما يبنى عليه من أحكام ونسائير وما ينبثق عنه من أنظمة تتنافى تماما مع الفكر الإسلامى».

وعليه ، يبدو أن استخدام مصطلح الشورى بديلا عن الديمقراطية هو استخدام مقصود بغرض ، ليس لأن الشورى هى الديمقراطية حقا ، ولكن لأن الشورى ليست هى الديمقراطية . وأن مسألة كون الشورى هى الديمقراطية ليست أكثر من شرك خداعي ضمن الخطاب الإسلامى المخادع الذى اعتاد عليه الإسلاميون فى بلادنا ، حتى صار خاصية دالة عليهم معلومة عنهم ، متوقعة دائما منهم ، وللتأكد نقف هنيهة مع مفهوم الشورى فى ضوء ما نفهمه عن الديمقراطية.

كما سلف القول ، فإن القرآن لم يذكر الشورى سوى مرتين ، ثم اختفت حكاية الشورى تماما بعد ذلك من النصوص القرآنية ، وقد فسر الإمام (البخارى) الآية «وأمرهم شورى بينهم» بأنها جاءت فى الأنصار الذين استجابوا للدعوة «وأنهم كانوا قوما نوى شورى ، أى لا ينفردون برأى حتى يتشاوروا» وفى تفسير الجلالين لذات الآية «إنها موجهة للذين أجابوا ربهم إلى ما دعاهم إليه .. وأمرهم الذى يبدو لهم يتشارون فيه ولا يعجلون» وهو ما لا يعنى أن الشورى أمر إلهى للحاكم بالاستماع للمشورة والتقييد بها ، بقدر ما هى وصف قرآنى لحالة مطوعة بين الأنصار الذين اعتادوا أن يتشاوروا فى الأمور الهامة. ومطوم أن الأنصار لم يتفردوا وحدهم بهذا المبدأ بين العرب قبل الإسلام إنما كان المبدأ معمولاً به على نطاق واسع بين قبائل العرب، وكان لقريش اجتماعاتها فى دار الندوة منذ أنشأها (قصي بن كلاب) للتشاور فى القرارات المصيرية.

وبالنسبة للآية الثانية «وشاورهم فى الأمر فإذا عزمت فتوكل على الله» يشرح (البخارى) مفسرا «وشاورهم فى الأمر أى أمر الحرب إذا الكلام فيه ، أو فيما يصح أن يشاور فيه ، استظهاراً برأيهم وتطبيبا لنفوسهم وقلوبهم ، فإذا وطنت نفسك على شئ بعد الشورى فتوكل على الله فى إمضاء أمرك» ومن غير الواضح على من يعود ضمير الغائب فى «وشاورهم» ولن يتوجه بطلب الاستشارة ولا من هم المستشارون ولا هل طلب المشورة فرض واجب على الحاكم أم لا ؟ وهل الحاكم ملزم بالتقيد بالمشورة ؟ هنا يختلف الفقهاء فتقول الأقلية بالإلزام وتذهب

الأغلبية مع كونها غير ملزمة، وفي مذكراته يقول الإخواني (صالح عشاوي) : «سالت فضيلة المرشد في أول عهدي بالدعوة هل الشورى ملزمة؟ قال الشورى غير ملزمة ومن حق الأمير أن يقبل مشورة أهل المجلس أو يرفضها .. لأنه قد يكون الأمير أحد بصرى من أهل المجلس / ضد التسلم / ص ٢٤٩».

وهكذا توضح التفاسير التي لم تكن تعرف بعد ما هي الديمقراطية ، أن الشورى كانت فقط «تطبيقاً لأنفسهم وقلوبهم» وليس للصالح العام،

وتؤيد بقية الآية ما ذهب إليه (البيضاوي) : «فإذا عزمت فتوكل على الله» ، في كون الشورى غير ملزمة للحاكم بشئ . ولو ذهبنا للزمن الخلفي حيث حكم كبار الصحابة الأقربون بعد موت نبيهم ، لو جدناهم غير معتدين بالمرّة بمبدأ الشورى كما لو كان غير مقرر بما نفهمه عنه ، فتولوا الخلافة بغير شورى بل بمصاحبة العنف عندما أزم الأمر.

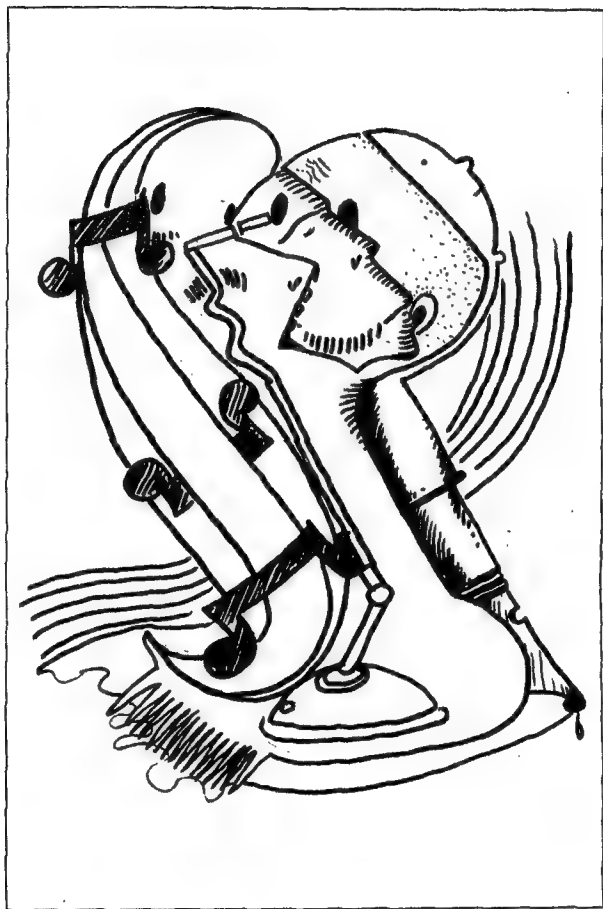
ورغم أن خطبة (أبي بكر) عند توليه الخلافة تلمح إلى اعترافه بحق الأمة في مراقبة أفعاله ، فإنه لم يقم بأي جهد لإنشاء لجنة المراقبة المفترضة ، كذلك خلت خطبته تماماً من أى إشارة للشورى ، أما عن قوله : «إن أسأت فقوموني» فتعنى وجوب تقويم الناس له متى ما أخطأ ، والإنسان لا يخطئ إلا بعد أن يقرر العمل وينفذه فعلاً . وعلى ذات المنوال نسج عمر وعثمان ، وفي الحالات الحرجة التي قرر فيها الصحابة إبداء المشورة لضرورة فرضها الموقف كما حدث في حرب منعي الزكاة ، عندما عارض الصحابة (أبا بكر) وعلى رأسهم (عمر بن الخطاب) ، فإن الخليفة رفض مشورتهم وأنفذ رأيه وشن حرباً ضروساً على معارضيه ، المعروفين ظلماً بالمرتدين ، وعاملهم قائده (خالد بن الوليد) بعنف مرعب رغم شهادتهم بالإسلام ، كان فيها التنكيس في الآبار وقطع الأطراف والمثلة بكل أنواعها الكريهة . وعند وفاته لم يستشر (أبو بكر) أحداً بل اختار عمر ليخلفه ، بذلك لم يشر أى مصدر تراثى إلى أن أحدهما قد شكل مجلساً للمشورة من بين أصحاب النبي ، بل أن توليها الخلافة كان برضى فريق من أهل المدينة بعد طول اضطراع في سقيفة بني ساعدة ، وبون رأى لبقية العرب في مكة ، أو في البوادي والمضارب . أما عثمان ، فقد قضى على أى ظل باهت باقى لجداً الشورى العربي الجاهلي بضربة واحدة عندما أعلن أن الخلافة قميص البسه له الله وليس الناس . وكان نتيجة إهمال الخلفاء الثلاثة للمبدأ أن أصبح الحل عند الاختلاف في زمن خلافة (علي بن أبي طالب) هو الحرب بين فرق المسلمين المختلفين.

ويلى ذلك استفسارات أخرى تترتب على الزعم بأن الشورى كانت مبدأ إسلاميا وأنها ذات الديمقراطية بل تعلق عليها بمصدرها الإلهي، ومنها مثلا: «من هم أهل الشورى؟ .. المفترض شرعا أن يكون أهل الشورى بعد وفاة النبي هم صحابته من مهاجرين وأنصار ، لكن التعصب القبلي العربي المطوم أدى إلى تمرق وحدة المهاجرين والأنصار ، ووحدة المهاجرين وأهل مكة عموما بعد عودة التنازع بين بنى أمية وبنى هاشم ، وبهما بحثت في ذلك الزمن فلن تجد إشارة توضح من هم أهل الشورى.

وفي زمن متأخر قام الفقهاء يسئون هذه الثغرة ويتلافون هذا النقص الحاد باختراع اصطلاح (أهل الحل والعقد) بحسبانهم أهل الشورى ، ومرة أخرى مهما بحثت في مصادرنا التراثية فلن تجد لهذا الاصطلاح ذكرا . قبلما أورده (أبو الحسن الماوردي / ٩٧٤-١٠٥٨) في الأحكام السلطانية ، والمعلوم أنه لم يرد به أى نص قرآنى أو حديث نبوى ، وفيما بعد (الماوردي) ظل أهل الحل والعقد كيانا ضبابيا غامضا غير معروف إلا نظريا فقط كملون فقهي ، ولم يوجد حقيقة بين العرب بعد انتهاء العصر الجاهلي فقط يمكنك أن تجد اجتهادات نظرية -بدورها -حول عدد أهل الحل والعقد «فعنهم من قال إن أقله خمسة ،وبنهم من قال ثلاثة، ومنهم من قال واحد» ١١١٠ . ولا تجد في تلك المساحة الاجتهادية النظرية ما هو المرجع الموعول عليه في تصنيف الناس للصلاحيات ليكونوا من أهل الحل والعقد دون غيرهم من الناس ، ولا من المنوط به الإعلان عن ضرورة اجتماع تلك الهيئة الافتراضية ، ولا مواعيد الاجتماعات ولا مكانها . كانت وما زالت مجرد وهم نظري أو شك خداعي أو مجرد سراب يلهث وراءه طالبو الحريات حتى تنقطع أنفاسهم دون أن يدركوه .

ومن الاجتهادات ما جاء كتعريف لأهل الحل والعقد الذى يضع ضمن الإشكال إشكالا جديداً ، لأنهم «أهل الشوكة ومن بيدهم الأمر» ، والأمر كما نعلم هو الحكم والسلطان في لغة العرب ، فالتعريف يقول بذلك «إن السلطة هي لأهل السلطة» ، إنه تعريف الماء بعد الجهد بالماء ، ثم لا تجد أى معايير تشرح لك كيف أصبح بيدهم الأمر أو السلطة . وبما أن الأمر كذلك فقد تصدى للقيام بهذه المهمة عبر تاريخنا فئات من كل لون ، ترك لهم الناس مهمة السلطان سواء كانوا معاليك أو قطاع طرق أو كبار أفاقيين ، لتسيير شئون البلاد والعباد واختيار الحكام من بينهم تحقيقا لمصالحهم.

ويلحق بهذا الوهم مصيبة كانت نتائجها كارثية على المسلمين فقد اتفق الفقهاء على أن



الواجبات العامة مثل إقامة الحكومة وتنصيب الحاكم هي من فروض الكفاية وهو ما يختلف عن فرض العين ، ففرض العين واجب على كل مسلم بغض النظر عما يفعله بقية المسلمين ، كالصلاة والصوم فهي واجبة سواء صلى بقية الناس أم لم يصلوا . أما فرض الكفاية فهو الفرض الذى إذا قام به بعض المسلمين سقط عن باقى المسلمين ، والواضح أنه قد تم تفصيل هذا الفرض وحيكاكته خصيصاً على قد ومقاس الزمن الخلفى ، لتبرير تنكب خلفاء رسول الله لبدأ الشورى ، فإن وافق بعض المسلمين على خلافة (أبى بكر) تكون خلافته جائزة حتى لو رفض آخرون ، لأن بيعة البعض كافية (فرض كفاية) مثلها مثل صلاة الجنازة يكفى أن يقوم بها أفراد لتسقط عن بقية المجتمع والطريف فى هذا التفصيل والطرز الفقهى أنه إذا لم يتطوع أحد للقيام بفرض الكفاية يكون المجتمع كله آمناً ، وهو ما يعنى أن الأجر والثواب على الفريضة يكون لمن قام بها مشكوراً ، أما الإثم فى تركها فيقع على رأس الجميع ، لذلك كان بإمكان أى إفاق أن يستولى على السلطان ويكون مشكوراً لأنه رفع الإثم الجماعى عن المجتمع وما قد يجره من غضب إلهى على الأمة كلها : ويشير هذا التفصيل الفقهى إلى فريدة الفعل العربى فى تصوراته لشئون الحكم بحسبانها ليست من شأن المجتمع والمواطنين ، لأنها أولاً وأخيراً شأن إلهى يتم تدبيره لبليل ، ويكفى أن يتولاهما أى طامع لتتجو الأمة من الإثم ، وهو ما يفسر خاصيتنا التاريخية المميزة لنا بين الشعوب ، فى السلبية التامة تجاه الواجبات العامة (فيكفى أن يؤدى المؤمن فرض العين بالصلاة فى المسجد ، لكن طفع مجارى المسجد أو عدم نظافته فهو فرض كفاية متروك لأخرين .. دوماً) . وبالنسبة لمسألة الأمر/ الحكم / تحديداً فإن السلبية تكون أعظم ، لأسباب : أولها جانبها اللاهوتى، وثانيها أنها فرض كفاية ، وثالثها أنها مهمة أهل الحل والعقد ، ولأن الناس لا تعلم تحديداً من هم أهل الحل والعقد ، فإن المسألة تصبح كما لو كانت اختياراً ربانياً، ومن ثم تركت الواجبات العامة لمقاة على قارعة الطريق لقيطة ، يتلقفها الهاب والداب ليتصدى لها ، أما الناس فكانوا ينتظرون أن تحقق الفريضة نفسها بنفسها ، لأنهم فى دواخلهم يؤمنون أنه لا دور حقيقياً لهم فى الأمر إنما فى النهاية هى المشيئة الإلهية .

هذا ما كان عن الشورى فماذا عن البيعة؟.

قبل الإسلام كانت رئاسة القبيلة غير وراثية ، وكانت لديهم طريقتان لاختيار شيخ القبيلة : الأولى هى طريقة الاستخلاف ، وتكون بأن يسمى شيخ القبيلة فى حياته من سيخلفه بعده، والثانية هى الشورى ، ويتم العمل بها فى حال وفاة الشيخ فجأة قبل تسعيرة خليفته . ونظراً

الحجم العددي غير الكبير والمساحة المحدودة لتجمع القبيلة ، أمكن للأفراد المشاركة الفعالة في الشؤون بشكل مباشر أو بنيابة كبار العشائر . وعن هذا الأسلوب أقتبس أبو الحسن الماوردي) حكاية أهل الحل والعقد، فقال : «إن الإمامة تتعدى من وجهين : أحدهما باختيار أهل الحل والعقد ، والثاني بعهد من الإمام من قبل /الأحكام السلطانية ص ٩». وإذا ما تم اختيار الرئيس الجديد بأى من الطريقتين ، تتم له البيعة من جميع أفراد القبيلة ، فالبيعة عرف بنوى معلوم قبل الإسلام . وبهذا المعنى فإن البيعة لا تعنى الانتخاب كما نفهمه اليوم ، إنما هى اعتراف بقبول سلطة الزعيم الجديد ، الذى عادة ما كان يصل إلى هذا المكان بإمكاناته الشخصية أو بتفوضه العائلى ، أو بترتيبات تأمرية مع بقية وجهاء القبيلة وتوزيع المصالح ، أو بفرض نفسه على القبيلة فرضاً .

وقد حاول المجتهدون سل البيعة الإسلامية من أصولها الجاهلية- وتمييزها بمعنى جديد ، فقال (الماوردي): «(إن البيعة عقد وكالة بين الأمة وبين حاكمها المسئول عنها ، وإن عقد البيعة عقد مؤقت مشروط ، فهو خاضع لمراقبة الأمة : فإن رأى الوكيل (أى الإمام / الحاكم) ملتزماً بالشروط المحددة أبقاءه إن شاء» . وهذا كلام نظرى جميل فى هواء طلق عليل . وتجاوز (ابن تيمية) رفيق همه (الماوردي) بقوله: «إن الإمامة تثبت بمبايعة الناس لا بعهد الإمام السابق / منها ج السنة/ ١٤٢ ص ١٤٢» رافضاً القبول بالإمام الجديد المختار من الإمام السابق إلا إذا وافق عليه الناس بالبيعة . لكنه بدوره قال كلاماً جميلاً .. مجرد كلام! فلم يحدث مرة فى تاريخنا الطويل العريض اللطيف أن عزلت الأمة إمامها لمخالفته عقد الوكالة ، لعدم وجود أى مؤسسات تقوم على ذلك ، بل إن فكرة وجود مؤسسة لتفعيل المبدأ لم تخطر على البال مما يشير إلى أن أصحاب الأفكار كالماوردي وابن تيمية كانوا لا يقصدون أكثر من الكلام . نعم تم عزل حكام أكثر لكن بواسطة الجند تحت قيادة طامع جديد بكرسى السلطان، أما الأسوأ فهو أن تاريخنا لم يحدثنا مرة أن الناس قد اجتمعت وقررت رفض مبايعة الحاكم ، وبقي الخلفاء والمسلطون عبر القرون يعينون المستخلف ويسومون الناس لبيعته طوعاً أو كرهاً ومن لطائف طرائف البدايات لتأسيس هذه السياسة العربية الإسلامية ، موقف (معاوية بن أبى سفيان) عندما عين نفسه خليفة !! وطلب البيعة لنفسه ولولده (يزيد) من بعده دفعة واحدة!! ، وقام يخطب فى الناس يقول لهم : أما بعد ، فإننى والله ما وليتها بمحبة علمتها منكم ولا مسرة بولايتى لكنى جالذتكم بسيفى هذا مجالدة، ليتبعه خطيبه المفوه (يزيد بن المقفع) ملخصاً فلسفة الموقف

للناس ببساطة عبقرية ، قائلا: «أمير المؤمنين هذا» وأشار إلى معاوية ، فإن هلك فهذا -وأشار إلى يزيد ، فمن أبى فهذا -وأشار إلى سيفه» وهى الفصاحة التى طرب لها معاوية حتى لقبه قائلا : « أنت سيد الخطباء» .

« بهذا المعنى فإن البيعة هى إظهار المواطنين رضاهم بالحاكم وإعلان الخضوع له ، وليست انتخاباً ولا حتى استفتاء ولا توكيلاً له حسب (المأوردى) ، إنما هى تسليم الناس بالأمر الواقع .
وبما أن المسألة فرض كفاية فلم يكن مطلوباً من الجميع إعلان هذا الإذعان ، فكان يكفى أن يقدمها أشخاص يتم اختيارهم بحيث تلزم بيعتهم الجميع بالإذعان.

وتم تعضيد البيعة الإسلامية بأحاديث نبوية لم تكن يوماً فى صالح الناس ، قدر ما كانت فى صالح الحكام ، وخوف الفتنة والفرقة العشائرية ، من قبيل «من أطاعنى فقد أطاع الله ومن عصانى فقد عصى الله ، ومن يطع الأمير فقد أطاعنى ومن يعصى الأمير فقد عصانى» ، ومن قبيل «من بايع إماماً فليطعه ما استطاع ، فإن جاء آخر ينازعه فاضربوا عنقه الآخر» ، وللتأكيد والترهيب يأتى الحديث «من مات وأيس فى عنقه بيعة فقد مات ميتة جاهلية» ، لذلك كان الأمر «أسمعوا وأطيعوا وإن أمر عليكم حبشى كان رأسه زبيبة» ومن ثم «على المسلم السمع والطاعة فيما أحب أو كره ، إلا أن يؤمر بمعصية الله فلا سمع ولا طاعة».

ويتحفنا (ابن حزم) بكلام آخر- هو بدوره مجرد كلام- يقول : «إن طاعة الإمام واجبة ما قادنا بكتاب الله وسنة رسوله ، فإن زاغ من شئ منهما منع من ذلك وأقيم عليه الحد والحق فإن لم يؤمن أذاه إلا بخلعه خلع وولى غيره مكانه/ نقلنا عن عبد الله النفيسى / عندما يحكم الإسلام/ ص ١٦٢».

والملاحظة الواضحة فى كلام (ابن حزم) بنائه الفعل للمجهول ، كقوله «منع أقيم عليه الحد ، خلع وولى غيره» حيث لم يكن أمام ابن حزم أو غيره ، سوى المجهول لأن المعلوم لم تكن فيه سلطة مؤسسية ومحكمة لتمنع وتخلع وتولى وتقيم الحد على الحاكم . وعلمياً ما تم خلع حاكم إلا بالسم أو ، بالسيف أو بالمؤامرة السياسية أو بانقلاب عسكري . وبعدها تتم عملية اغتيال معنوى للمخلوع ليس لأنه ظلم الرعية أو سار بالفساد أو بعدم العدل ، إنما بحجة فساد دينه ، ذلك الفساد الذى لم يكتشف مرة إلا بعد موت الخليفة أو خلعهم ، وهى حجة عادة ما كانت ترضى عوام المسلمين وخوآصهم رغم يقينهم أنها خطاب مخادع ، كانت ترضيهم لأن حقوق الله عندهم أهم من حقوق العباد ، وهو الأمر الذى كان جديراً بالاستثمار الانتهازى عبر تاريخنا

غير الجميل ، لحكم الناس بالحديد والنار عن رضى واستسلام لقدر الله ، والاكتفاء بحلم عن ملك عادل آت لم يأت أبداً.

والسبب فى عدم الاعتراف بفساد الحاكم إبان حياته ، إضافة لخوفه ، هو أن المدرسة السنية ترى أن الحاكم لابد أن يكون أتقى وأعدل وأشجع وأعلم وأفضل المسلمين ، لأنه إنما يقوم مقام رسول الله ، ولكن لأن (لا بد) هذه كانت مطاطية فإنها سمحت بأن تكون تلك صفات نظرية ممنوحة للحاكم ما دام حياً ، أما بعد خلع أو موته فيمكن اكتشاف زيفه عنها . والمشكلة أن هذه الصفات المفترضة فى الحاكم كان (لا بد) أن تحول دون أى لون من المعارضة أو المحاسبة ، لأن بقية أفراد الأمة فى النهاية هم أدنى من محاسبة : الأشجع والأعدل ، الأتقى ، الأعلم .. إلخ ، لكن تظل تلك الصفات رمزاً ذا وجهين ، الوجه الأول كرسى السلطة الذى يوحد الأمة ويجنبها الفتنة ، والثانى أنها رمز للنموذج النبوى المفترض فى الحاكم الذى هو خليفة رسول الله ، حتى وإن احتل الكرسى أكثر الناس فساداً وأعظمهم على الأمة بلاء . وتاريخ المسلمين حافل بالمجرمين الذين حبسوا فى هذا المكان الرمز وادعوا الحكم باسم الله وشريعته.

ورغم هذا الواضح المعلوم فى تاريخنا فلم يزل المسلمون المعاصرون يحلمون بالمستبد العادل الذى يستلهم النموذج النبوى فتؤيده السماء بعدلها ونصرها فيقيم لنا مدينة فاضلة قوية مقتررة لياليها ملاح وأيامها سعد وأفراح ، بعد أن أصبحت رمزاً ونموذجاً للتخلف والأحزان .. إنه الحلم بالنموذج النبوى ، دون إدراك أن هذا النموذج العظيم كان صالحاً لزمناه وظرف النبوة لكنه غير صالح لزماننا لأن انتظاره اليوم هو رغبة فى الخضوع لديكتاتورية كاملة فالنبي بالنبوة وحدهما جاز له أن يكون صاحب الأمر كله فكان هو الحاكم وهو مفسر الآيات وهو منفذ أحكام الشريعة وهو القاضى بين الناس وهو القائد الأعلى للجيش وهو مدبر الغزوات والسرايا وقائدها أحياناً وهو من يقوم بتوزيع الدخل (الفنائم) على أفراد المجتمع وهو القائم بالأعمال الدبلوماسية وهو مراسل الملوك ، تجمع فى شخصه كل السلطات روحية وقضائية وتشريعية وتنفيذية وإدارية وعسكرية ومالية . ولم يصلنا من تاريخ السيرة النبوية أن النبي قد شكل أجهزة استشارية أو سياسية أو إدارية تساعده فى أداء مهامه ، وهو نموذج وإن صلح فى ظرفه التاريخى فإنه لا يصلح اليوم ممثلاً فى معنى بالخلافة لتبدل أحوال الزمن ومطالب المجتمع اليوم ، وما أتفق للنبي ذلك إلا لظرفه التاريخى ولأنه كان نبياً .. وبعده لا أنبياء.

وعبر التاريخ كانت مخاوف رجال الدين العظمى من الحريات أنها قد تشكل غواية للمسلم بالانحراف عن الإسلام بمعبرين عن عدم ثقة أصيل فى المسلمين ، لذلك اتكوا على الله وعينوا

أنفسهم أوصياء على الناس إلى ما شاء الله وتاريخنا يخبرنا أن معظمهم كان في صف الطغاة ، وأن كلهم كانوا مع الحاكم لمجرد أن تصدر عنه بعض الروائح الدينية الإسلامية ، لأنهم سيكونون السدنة المعتمدين ، مع ضمان استمرار المكاسب ، مع خشية معلنة مزعومة عن رعب من فتنة تدوم ، وخير منها طاعة السلطان القشوم .

وحتى الآن ، ونتيجة هذا المنهج غير السياسي ولا الموضوعي ولا العلمي في التفكير ، لم يزل المسلمون يطمعون بالمستبد العادل حتى لو أضطر إلى سوق الأمة بالسياسات إلى الصراط المستقيم ، رغم أن الاستبداد هو جوهر وعنصر وأسس الفساد الأصلي ، والنقيض المطلق لفكرة العدل .. وقد يبدو ذلك مفهوماً وواضحاً لكن الأهم منه هو أن تظل الأمة واحدة طائفة للشريعة وهذا هو الخير المطلق وعدها ليس بهذه الأهمية حتى لو كانت حقوق البشر . ورغم حرص المعلن على منع الناس من ارتكاب الآثام بالوصاية عليهم لحرمانهم من حرية ارتكاب الإثم ، فإن هؤلاء الفقهاء يعيشون ويعملون ويتقاضون رواتبهم في دول إسلامية هي شر دول الأرض من حيث انتشار الفساد وانتهاك حقوق البشر ولأنها مرتع عظيم لكل إثم ممكن . لذلك لم يزل (أبو علي المودودي) أي غضاضة في وصف الدولة الإسلامية المرجوة بقوله : « أسلوب هذه الدولة كوني شامل محيط بكل الميادين .. لأنها تسعى لتشكيل كل جوانب الحياة بقيمتها .. وإذا نظرنا إليها بهذا المنظار تكون أشبه بالدول الفاشية والبلشفية / كتاب القانون والدستور الإسلامي لاهور / ص ١٤٠ » .

وخير الكلام ما قل ودل ! .

المعنى ، والمراد ، تأسيساً على ما سلف ، أنه ليس من الضروري أن نجد في حقيبة الإسلام كل مطالبينا مع دوران الأزمنة وتفاوت ألوان المطالب ، وأن علينا أن نعترف بهدوء وببساطة أن الدنيا في تغير دائم لا يتوقف ، وأن ما يبداً من نصوص واجتهادات تبلى غير كافية لمواجهة ما لحق وجه الدنيا والإنسانية من تغير وتطور منذ زمن الدعوة وحتى اليوم .. وأنهم كانوا ناساً ونحن ناس آخرون ، وأنه كان لهم نوع من الحياة والمشاكل والطول تباين حياتنا ومشاكلنا والحلول المطلوبة اليوم . وأن الديمقراطية هدف عظيم حتى لو خالف بعض ما فهمنا من ديننا ، وأن الأمر لا يحتاج استبدال للمصطلحات المعاصرة بمصطلحات تلبس العمامة أو تطلق اللحية من باب الحفاظ على الشكل ليس أكثر ، فهذه عادات خداعية للذات وللآخر لا مفر من كشفها والتخلص منها ، ولذلك لا يمكن أن تتفق المفاهيم الإسلامية كالشورى والبيعة مع الديمقراطية ، لخاصية أساسية في الديمقراطية وهي أنها ليست منحة ملكية ولا عطية ريانية ، إنما هي تؤخذ أخذاً ، وإلا ما استحققت اسمها .. الديمقراطية .

فكر



حول مفهوم الأمة بين الدين والقومية

محمود عبد الوهاب

ما أن تثبت رؤية هلال شهر رمضان حتى يزف إلينا منيع التلفزيون البشرى ، ويهئ الأمة العربية والإسلامية بحلول شهر الصيام.

وأجدنى فى كل عام أتساءل : إلى متى سنظل نستخدم الكلمات بهذه الخفة وبهذا العزوف عن تحرى الدقة ، إذ مامعنى الجمع فى عبارة واحدة بين الأمة العربية والأمة الإسلامية ، فى حين أن كلا منهما تنتمى إلى دائرة فكرية تدور فى مدار مستقل قد تتلامس أو تتقاطع مع الدائرة الأخرى هنا أو هناك.

فبينما ينتمى مفهوم الأمة الإسلامية إلى السماء والعقيدة الدينية ينتمى مفهوم الأمة العربية إلى الأرض (الحدود الجغرافية المحددة) والملاصق الثقافية المشتركة بين جموع البشر المستوطنين لهذه الأرض داخل هذه الحدود ، وبينما ينتمى مفهوم الأمة الإسلامية إلى فكر ذى طابع عمومى يتوجه إلى كل البشر فى كل زمان ومكان ، ينتمى مفهوم الأمة العربية إلى فكر ذى طابع علمى (جغرافى وتاريخى واقتصادى واجتماعى وثقافى وحضارى) ، وبينما ينتمى مفهوم

الأمة الإسلامية إلى رؤى للحياة ذات طابع غيبي أو عاطفي أو صوفي ينتمي مفهوم الأمة العربية إلى رؤى ذات طابع سياسي ونضالي واستراتيجي.

بعبارة أخرى بينما ينتمي مفهوم الأمة الإسلامية إلى المطلق ينتمي مفهوم الأمة العربية إلى النسبي . والسؤال الآن هل هناك ما يمكن وصفه بالأمة الإسلامية ؟ وهل مفهوم الأمة العربية يشير إلى حقيقة قائمة أم إلى شعار سياسي وحلم قومي؟ وإذا كان مفهوم الأمة العربية ينطلق من مرتكزات مادية مثل الأرض والمصالح المشتركة فهل ينفي هذا المفهوم الأبعاد الروحية للملايين العرب المعاصرين؟ هل يتجاهل انتماءاتهم الدينية والمذهبية ؟

تميزت الدعوة الإسلامية على المستوى العقائدي بالعمق والشمول ورحابة استيعاب وتجاوز رؤى الديانات السابقة عليها: الوثنية واليهودية والمسيحية.

وتميزت على المستوى الاجتماعي بانطوائها على قيم بالغة الرفعة والسمو مثل العدل والمساواة والشورى ، وحماية حقوق المستضعفين (اليتامى والفقراء والعبيد والأسرى) ، والعمل على الحيلولة دون تحول الأغنياء - بالأنانية والطمع والبخل - إلى دولة.

وتميزت على المستوى الأخلاقي باحتوائها على قيم ترقى بالإنسان إلى ذرى رفيعة من الرحمة والتواضع والصدق والأمانة والسماحة والإيثار والوفاء بالعهود.

كما تميزت بالاعتدال والوسطية حين أرست أسس العلاقة الرشيدة المتوازنة بين الفرد والجماعة ، وبين الحاكم والمحكوم ، وبين الروح والجسد ، وبين الدنيا والآخرة. لكن الدعوة الإسلامية بكل ماتضمنته من مبادئ وقيم جسدها وفصلها وشرحها بلقاصح بيان وأبلغه كل من القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة .. ظلت - وستظل - مثالا تتطلع إليه الأجيال المتتابة على مر الزمان وتطمح إلى تحقيقه وتتوق دائما إلى مد الجسور فوق الفجوة العميقة الفاصلة بين واقعها اليومي وهذا المثال الرفيع المتسامي.

إذ بعيدا عن هذا المثال كانت الدعوة الإسلامية بعد الخلفاء الراشدين وبعد الفتوحات تتحول من دولة المدينة إلى امبراطورية، ومن دعوة للعدل وللحرية إلى ملك قيصري ، ومن المساواة بين البشر إذ لا فضل لعربي على أعجمي إلا بالتقوى إلى تعصب للقبيلة القريشية في مواجهة القبائل العربية الأخرى ، وإلى تعصب للعرب في مواجهة الموالي من أبناء الشعوب المفتوحة، وإلى تعصب للأحرار ضد العبيد .. إلخ

كانت الدعوة الإسلامية تتحول جيلا بعد جيل إلى رداء ينسدل على عادات وأعراف وتقالي

الشعوب فى البلاد المفتوحة فتظل سارية فى حياة الشعوب كما اعتادتها دون أن يطرأ عليها تغيير سوى بعض الملامح الخارجية المستعارة من الإسلام . (لاحظ من فضلك تقاليد المصريين القدماء السارية حتى اليوم فى حياة المسلمين المصريين المعاصرين فى مناسبات الموت والميلاد وزيارة الأضرحة وشم النسيم .. إلخ)

كان البعد الاجتماعى للدعوة الإسلامية المتمثل فى فقه المعاملات ينكمش جيلا بعد جيل بينما يتضخم فقه العبادات ، وكان الاختيار الحر للحاكم من خلال الشورى والبيعة يتضائل جيلا بعد جيل حتى تحول الحاكم إلى سلطة مطلقة وإلى ظل الله على الأرض .

وقد حرص الحكام فى كل ولايات دولة الخلافة على دفع الجماهير المقهورة فى دهاليز مظلمة كى تنسوه فى ممراتها الغامضة وأروقعتها المبهمة .. دهاليز اصطلح على تسميتها الطرق الصوفية .

ظلت الدعوة الإسلامية تبتعد جيلا بعد جيل عن آفاقها المضيئة السابقة: احترام العقل ، والعض على طلب العلم وسبر أغوار الطبيعة ، الحرص على امتلاك أسباب القوة لارهاب الأعداء ، اعتبار المال وديعة فى أيدي الأغنياء ينبغى أنفاقها فى عمارة الأرض ، تشريف العمل باعتباره المصدر الوحيد للرزق الحلال ، الالتزام بمنظومة من القيم الأخلاقية تحقق الاتساق والتكامل بين الفرد والجماعة ، وبين الرجل والمرأة ، وبين الآباء والأبناء .. الخ

كانت الدعوة الإسلامية تبتعد عن كل تلك الآفاق ويتحول جموع المسلمين من العقل إلى العاطفة والانفعال ، ومن العلم إلى الخرافة والسحر ، ومن تفاعل الفرد مع الجماعة إلى انكفاء الفرد على ذاته ، ومن البعد الاجتماعى للمال إلى السعى لاكتنازه ، ومن احترام المرأة (الأم والزوجة والأخت والابنة) إلى اعتبارها جسدا حافلا بالشهوات وجالبا للعار ينبغى حجبها عن العيون .

بعبارة أخرى كان جموع المسلمين يتحولون إلى ملايين الجزر الفردية المتجاورة والمتلاصقة ، يحيط كل منهم نفسه بأسوار عالية ولا يتطلع سوى لخلاصه الفردى .

(لاحظ من فضلك سلوك المسلمين خلال أدائهم لمناسك الحج ، وكيف تحول ذلك الطقس الجماعى الجليل إلى حشد غوغائى من ملايين الأفراد المتزاحمين المتنافسين المتدافعين بالمنابر والأترع والأقدام) .

والآن وقد أصبح هذا هو حال المسلمين بعد أكثر من ألف وأربعمائة عام من انطلاق الدعوة

الاسلامية خارج الجزيرة العربية هل يمكن اعتبارهم أمة؟

وهل يمكن لجموع المسلمين المعاصرين المنتمين إلى جنسيات مختلفة القفز فوق انتماءاتهم القطرية وفوق التناقضات التي قد تنشأ بين مصالحهم والتصرف وفق عقيدتهم؟ وهل يمكن تصور رابط أممي يربط بين شعوب تعتنق الاسلام ديناً ولكنها تختلف فيما بينها على صعيد اللغة والتراث الثقافي؟ بعبارة أخرى هل يمكن تصور رابط أممي يربط بين مسلمي المنطقة العربية وأفريقيا وإيران وباكستان وأنغوليسيا.

هل أن الألوان إذن للهبوط من سماء الفكر العابر للقارات وللأزمة إلى أرض الواقع اليومي المحدد في الزمان والمكان .. الفكر الذي يحرضنا على الصعيد الاقليمي والعالمي للتمسك بانتمائنا القومي بكل ما يتضمنه من الدعوة للتنسيق العسكري والاقتصادي والاعلامي والتفاهم الثقافي .

ولكن قبل تناول ماقد يمكن التصدي له من مخاطر أو تحقيقه من منافع من خلال غرس مفهوم الأمة العربية في أفئدة الأجيال المعاصرة .. هل هناك بين شعوب الأمة العربية ما يجمعهم حقيقة ويجعل منهم أمة؟

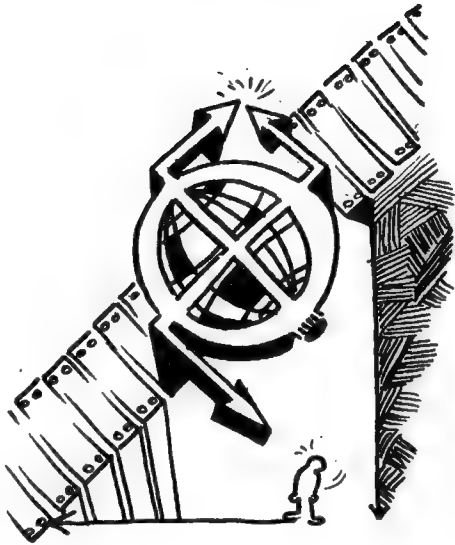
نعم هناك اللغة والتاريخ والتراث الثقافي والتقاليد والأعراف والقيم المشتركة مع بعض التباينات نتيجة اختلاف الظروف الاقتصادية والبيئية والسكانية.

ولكن هل هناك أمة عربية بالفعل أم أمة عربية بالقوة أو بالإمكان ؟ بعبارة أخرى هل الأمة العربية واقع أم حلم ينبغي الاحتشاد لتحقيقه؟

في ظني أن النظرة الموضوعية لواقع الشعوب العربية ينبغي أن تبدأ من الاقرار بحقيقة تجاور أو تلاصق ملايين الجزر الفردية التي تجمع بعض كياناتها الصغيرة خيوط انتماءات أسرية أو عائلية أو قبائلية أو طائفية.

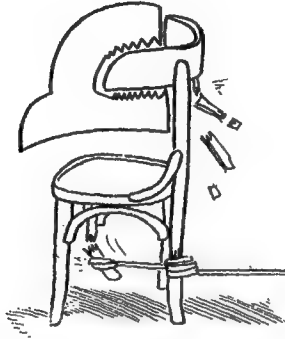
وهذا يعني أن الجماهير العربية في كل قطر في أمس الحاجة إلى عمل ثقافي وسياسي جاد ومثابر وطويل المدى للارتقاء بهذه الانتماءات إلى مستوى الانتماء الوطني . فإذا بلغت الجماهير هذا المستوى أمكن الارتقاء بها إلى مستوى الانتماء القومي.

إن الانتماء القومي لا يعني بآية حال طمس الانتماء الوطني ، وحرمان القطر من خصوصية تكوينه الثقافي والحضاري . لأن القومية تفتنى وتقوى وتزدهر حين تتجمع وتتكامل وتتفاعل في رحابها الشاملة الكيانات الوطنية التي تحققت واكتملت ملامح هويتها الخاصة.



ولكن أين موقع الإسلام في هذه النظرة القومية ذات الطابع المادى والعلمى والسياسى. فى ظنى أن الوعى الوطنى ينبغى أن يمتد عميقا فى التراث الأسطورى والدينى والفكرى السابق على الإسلام فى كل قطر عربى ، ثم العكوف على دراسة كيف تفاعل هذا التراث مع الإسلام الوافد إليه ، وكيف تأثر به وأثر فيه ، لأن من حصاد هذا التفاعل تكون لدى أبناء كل قطر من المسلمين تصوره الخاص للإسلام وتحول الإسلام لدى غير المؤمنين به من أبناء نفس الوطن إلى قيم أخلاقية وحضارية ، وإلى تقاليد وأعراف وثقافة ، بعبارة أخرى تحول إلى بعد لا يمكن تجاهله أو استبعاده من أبعاد الانتماء الوطنى.

ملف



من هو الوطنى ؟

على عوض الله كزار

بكلام بسيط جداً :

الوطنى- أيا كان لونه وموقعه الطبقي -هو من يعمل (فى العموم) لصالح وطنه ..
ومن يعمل لهذا الصالح يستثمر كافة المواهب الجادة والجيدة (فى الآداب والفنون
والعلوم، إلخ) وهى مواهب قد يكون معظمها تحقق قبل تريعه على قمة سلطة ما ..وفى
ذات الوقت يهينُ المناخ الداخلى لمواهب جديدة تبرز كل يوم ..فهل عسكر يوليو ذلك؟
إن كانوا قد فعلوا ذلك فما كنا اليوم نرى أن الأقل موهبة هم قادة وطلانح الحركة
الثقافية والإبداعية فى مؤسسات الدولة الرسمية وشبه الرسمية (إلا نفرا قليلا راصداً
متحرراً من الغرض الذى هو مرض) ..وما كنا نرى العاصمة (قاهرة اليوم) وهى تتجنب
الموهوبين والمتففين الحقيقيين ، وتستدعى إليها (داخل جرائدها ومجالاتها ومؤسساتها)

الضعفاء (ولهم السلم الإدارى يصعدونه بمعدل كتاباتهم للتقارير) والمتوسطين (ولهم حق العبث بعقل مصر ووجدانها) .

وكنموذج من الاسكندرية:

كانت القاهرة العظيمة بنت لبرالية الربع الثانى من القرن الفائت ،وما قبل هذا الربع بسنوات قليلة تستدعى أمثال سيد درويش ، وتهيئ المناخ المناسب لولادة وتنشئة أمثال يوسف شاهين وتوفيق صالح وإدوار الخراط والفريد فرج وحافظ رجب وآخريـن .

أما الآن : فمن هم المسكندريون الذين يشاركون فى إدارة العمل الثقافى والأدبى من القاهرة ؟ أنتم جميعا تعرفونهم بالاسم : وجودهم كعدمهم . وسيأتى على أطفالنا يوم— وهو قريب —يعيشون فيه تماما بصحبة الأموات الأحياء من أمثال (إسماعيل ياسين ونجيب الريحاني وإليى مراد وأسمهان وأم كلثوم وعبد الوهاب وعبد الحليم والعقاد وجاهين والحكيم ويوسف إدريس وغيرهم ممن رضعوا من ثدى مصر الليبرالية) . لا بصحبة هؤلاء العائشون بجثث تتحرك سيرا ونطقاً وكتابةً بمثل حركة اللود الذى حلّ محل خلاياهم (أين أنت يا صاحب «مئة عام من العزلة»؟ عيد الناصر أمهر منك . . من الواقع ، وبالواقع ، والواقع صنع فانتازيا سحرية تسعى بيننا متحكمة فينا).

وقد يغضب البعض ممن يعرفون أنفسهم جيداً كيف وصلوا إلى ما صاروا عليه الآن،وكذلك : كيف صارت كل طرقهم ، على تباينها المزيف ، مضاعة بالأخضر الفوسفورى . ومع هذا وذاك أنبئهم أن يوما ما قريب ستنكشف أسرار (هذا الكيف) الذى تعدى مرحلتى الدهشة والتساؤل ،وهو واقف الآن على عتبة الإحساس بأن ثمة مؤامرة نخورت فى العقل المصرى بدءا من (الجماعة) حتى (أقل جريدة توزيعا) ،وغدا حين تهل الليبرالية بخيراتها الوجدانية والروحية والذهنية على شعب مصر ستظهر الوثائق التى تدين معظم من شارك فى نصب الشراك لروح مصر المبدعة.

والليبرالية هذه ستأتى حتما (ما يحدث الآن ما هو إلا تدريبات أولية لم تصل بعد إلى مستوى بروفة أولى كاملة) ، وذلك لأنها —فى رأىـ خـير مهـيئـ لإعـادـة تـرتـيب الأوضاع الداخلية ، وتقنينها بما يناسب خوض الصراع الطبقي بشكل صحيح وصحى يتولد عنه —ناهيـك عنـ سيقود— نهضة حقيقية.

وإلى هؤلاء البعض الذى سيفغضب أقول له: إذا أحب أى واحد منكم أن يعرف قيمته



الحقيقية ، فعليه أن يترك مواقعه السلطوية الصغيرة ، حتى ولو كان هذا الموقع مجرد عامود جانبي (نبوت الخفير) فى صحيفة سيارة ، أو مثلاً : سكرتارية تحرير مطبوعة .. وسترون .. سترون أراء القراء نوى الحس السليم فيكم ، وفى كتاباتكم .ولسوف يدهشكم وجودهم رغم دهسكم لهم كل هذه السنوات الطوال ،فأنتم- وأمثالكم- لم يصلكم بعد خبر الشجرة المرمية فى الوحل ، ومع هذا تثمر .. قد لا يكون الثمر من النوع القابل للتصدير إلى الخارج إلا عبر رشوة- سياسية مسلفنة بعلاقات ثقافية ، لكن يبقى أنها أثمرت ، فالله علمها كيف تستخلص ذاتيا ماها وغذاها من قلب الوحل.

هامش: ربما يفاجئني متتبع جيد لسير الحركة الثقافية المصرية بنقلة جيدة تريك نصي: (هناك من الجدين استدعوا إلى القاهرة إبان حكم عبد الناصر) .

فأرد عليه بهذه النقلة : (أمام عمالقة الثلاثينيات والأربعينيات (أمثال طه حسين والعقاد) يكون من الجنون مناطحتهم بعناصر من الدرجة الثالثة .فإذا كان هؤلاء العمالقة من أصحاب المواقف المبدئية ، نأتى بمن يضاهيهم إلا قليلا من أصحاب اللاموقف ، تمهيداً- فيما بعد -لاختيار المثقفين المهنيين .وهذا الأمر ينتهى بطبيعة الحال إلى حشر تلاميذ مراكز التدريب المهني السريع(قصور وبيوت الثقافة الجماهيرية) بين وفوق وتحت هؤلاء المهنيين الأسطوات، توطئة لإسقاطهم وطول الصبغة محلهم .. ولك الله يا مصر.

من سرق ثورة ٢٣ يوليو ؟!

مهدي بندق

يحلم الشبان بالصبايا ، ويحلم العجائز بالحوير العين فى جنة الرضوان ، وتحلم البنات بالقصور والسيارات . أما أنا فليس لى من حلم إلا استعادة ماسرق منى : ثورة ٢٣ يوليو .

لجأت إلى " شرطة التاريخ " فسألنى المحقق : تتهم من ؟ فقلت : الرأسمالية الطفيلية ، فعاد يسأل : بزعامة من ؟ أجبت : قائد الثورة المضادة ، صاح الرجل ساخطاً : تعنى السادات ؟ ولكنه زميل قائدكم . فهل كان السادات هذا مختبئاً فى الهيولى أم فى معطف ناصر نفسه ؟! تكلم أو فاصمت إلى الأبد .

... ..

بعد حرب حزيران استدعيت للخدمة العسكرية ، فمكثت فى خنادق الجبهة سبعة أعوام ، تجرعت فيها مع شباب جيلى صغاب الهزيمة ، واستعدت معهم شيئاً من الأمل فى حرب الاستنزاف ، ثم نقت أخيراً حلوة النصر فى أكتوبر العظيم . بعدها اكتشفت أن السادات حارب بنا حربه الخاصة وليس حرب الشعب!

عبرنا - نحن المقاتلين - قناة السويس ، ليعبر هو إلى الضفة الأعداء حيث يسلم ٩٩٪ من أوراق " اللعبة " للأمريكان ، فهل كان توقيعه على اتفاقية سيناء لفصل

القوات تمهيداً لمبادرته المشنومة !! أم كان امتداداً لقبول ناصر بمبادرة روجرز

١٩

راحت الأسئلة تقوئني أكثر فأكثر نحو المعارضة الراديكالية لنظام يوليو بأُسره،
لنظام يوليو- أكرر - وليس لثورة يوليو . وهكذا وجدت نفسى معتقلاً عامى
١٩٧٧، ١٩٧٨ فيما عرف وقتها بقضية حزب العمال الشيوعى المصرى ، ثم
حزب ٨ يناير (استمراراً لاعتقالات ناصر لليساريين فى الخمسينات والستينات)
فلم يكن صعباً أن أصل لقناعة مفادها أن " الساداتية " ليست إلا الوجه الآخر "
للناصرية" فى عملة البورجوازية الصغيرة ، تلك الطبقة المحكومة بأيدىولوجية
وسطية تتذبذب بها خطوة للأمام وخطوتين للوراء.

سعت هذه الطبقة ، منذ ثورة ١٩١٩ ، للتحالف (الذيلى) مع الرأسمالية المحلية
الكبيرة طلباً للتحرر من الاستعمار ، بيد أن أملها خاب بما عاينته تخاذلاً فى
تصفية الإقطاع (وكيف تضرب البورجوازية الكبيرة الإقطاع وهى التى انزلت
من صلبه وبنت رأسمالها من ريعه ١٩) ومع ذلك تمكنت البورجوازية الصغيرة من
تسريب بعض من أبنائها إلى مواقع القوة (العسكرية) فى ظروف انشغال
بريطانيا بالإعداد للحرب ضد النازية الصاعدة فى الثلاثينات . وطيه ولد تنظيم
الضباط الأحرار الذى مالبث إلا عقداً من الزمان حتى استولى على السلطة ،
ليبدأ الحراك الاجتماعى والثورة السياسية بقيادة العسكر !

ولما كان العسكر لا يعرفون - بطبيعتهم - إلا لغة الأمر ، فلقد لجأوا إلى قمع أى
معارضة سياسية ، فكانت الاعتقالات بالجملة ، وكان توحش مراكز القوى ،
وكان العصف بالليبرالية بتنظيماتها وأقلامها ومناخها العام مقابل مكاسب
للطبقات الكاسحة تهبط عليهم أيضاً فى هيئة أوامر عليا ! والنتيجة - بغض
النظر عن النوايا - تمثلت فى إخفاق المشروع الثورى الناصرى ، الوجه المشرق

فى عملة البورجوازية الصغيرة .

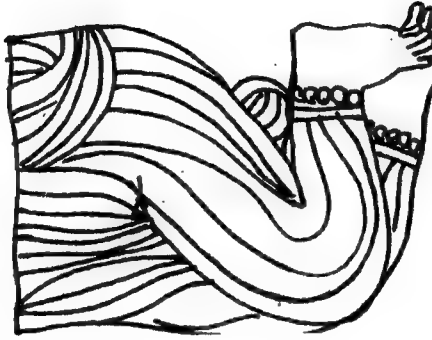
أما الوجه الثانى الذى صعد ليملا الفراغ (الوجه الساداتى) فتعود أصوله إلى فكر أحزاب السراى وممثلى الإقطاع ورأسمالىى الكومبرادور قبل يوليو ، وهو فكر يؤمن بأن الصدام مع الاستعمار نهايته الضران ، لكن مساومة المستعمر على " السوق " إنما يضمن لكبار الملاك والرأسماليين المحليين قطعة من الكعكة كبرت أو صغرت !

هذا الوجه الثانى - الذى بدأ صعوده فى أعقاب هزيمة حزيران - وعبر عنه بكفاءة أنور السادات ، هو المسئول عن العصف بكل منجزات شقيقه الناصرى ، حيث تم تحطيم البنية التحتية لكل مشاريع التنمية القاصدة إلى الاستقلال الاقتصادى وبناء الاشتراكية عن غير الطريق الرأسمالى التقليدى.

... ..

تتصور النظرية الليبنينية حول إمكانية بناء الاشتراكية فى " الأطراف " الضعيف تطورها بعيداً عن " المركز" المتطور رأسمالياً . ولكن ثبت فشل هذا النموذج " السوفيتى" بدءاً من اعتماد سياسة النيب NEP وانتهاء بسياسة الجلاسونست والبروسترويكا . وماذلك إلا لأن أصحاب هذه النظرية انتظروا أن يتركهم " المركز " فى حالهم !

ذات يوم كتب " ماركس " : " إن البخار لأكثر ثورية من كل أفكار الثوريين " وبالمثل فإن إدخال محمد على لزراعة القطن فى مصر إنما كان عملاً ثورياً بحق حيث بنى عليه صرح صناعى كامل أتاح تغييراً جذرياً فى وسائل وأنماط الإنتاج كان مؤهلاً لتحقيق الاستقلال اقتصادياً وسياسياً لولا تدخل المركز الاستعمارى مدمراً المشروع بأسره وهو ماحدث بالضبط مع المشروع الناصرى فى عصرنا . تزعم قوى الثورة المضادة أن الباشا وناصر ماكان لهما أن يصطدما بالقوى

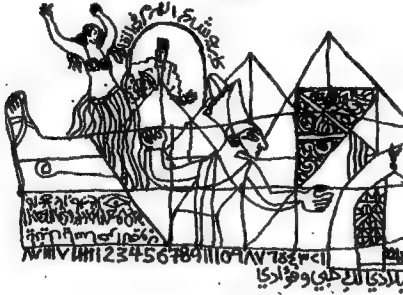


الكبرى ! وتتجاهل هذه القوى الخبيثة حقيقة أن كل محاولة للاستقلال والانفلات من النهب الاستعماري إنما هو " صدام " من وجهة نظر المركز ، فإذا أردت أن تتجنب المواجهة فعليك بالخضوع ولاشئ غير الخضوع !

سيقول البعض : لقد ولى عصر الاستعمار فلماذا لانستعيد ثورتنا؟

والحق أنه سؤال ينعش الآمال التي نوت أغصانها وإن لم تمت جنور أشجارها إنما علينا فحسب أن نلتفت إلى واقع " العولة " الجديد الذي هو صورة متطورة لاستراتيجية الإخضاع بالأساطيل والطائرات وجيوش الاحتلال . فلنلتفت بقوة إذن .

ملف



خمسون عاما على قيام ثورة ٢٣ يوليو ١٩٥٢

وانا في الصف الثاني الاعدادي

قررت إعادة تقييم موقعي من الثورة ورجالها

أحمد فضل شبلول

ولدت خلال العام الأول للثورة ، وبالتحديد بعد قيامها بسبعة أشهر ، فأتنا من مواليد ٢٣ فبراير ١٩٥٢. وعندما شبيت عن الطوق وجدت أن ولدي يحب الثورة ويحب جمال عبد الناصر ، ويعلق صورته في حجرة المعيشة ، خاصة بعد أن أعلن عبد الناصر تأميم قناة السويس عام ١٩٥٦ ، في ميدان المنشية بالاسكندرية ، الذي كان والذي يصطحبني إليه ، ويشير إلى مبنى الاتحاد الاشتراكي الذي من شرفته أعلن ناصر تأميم القناة. والذي عرفت بعد ذلك أيضا أن ناصر تعرض لمجادلة للقتل عام ١٩٥٤ في المكان نفسه . بطبيعة الحال أحببت الثورة، وأحببت جمال عبد الناصر ، وأحببت صوته عندما كان يخطب ، مثلما أحبه والدي ، بل أحبته الأسرة كلها ، وفي ٢٦ يوليو من كل عام ، كنا جميعا نخرج إلى الكورنيش منذ المصباح الباكر ، ننتظر مرور موكب الزعيم ، الذي يلوح للجماهير

مبتسما ابتسامته المصرية الوند فى إحدى المرات رفعى أبى يديه عاليا ، لأرى الزعيم ، من فوق رؤوس الجماهير المحتشدة على الكورنيش ، وظننت أنه نظر إلى ملوحي يديه ، فهتفت باسمه ، وقلت : (بالروح بالدم نفديك يا جمال).

بعدها أرسلت خطابا إلى جمال عبد الناصر ، لم أدر ماذا كتبت فيه ، ولكن فوجئت - بعد حوالى أسبوعين - بمظروف سماوى اللون مرسل لى من رئاسة الجمهورية ، وعندما قام والدى بفتحه ، وجدته من حسن كامل ، الذى يعمل فى مكتب رئاسة الجمهورية ، يبعث لى التحية نيابة عن السيد الرئيس ، ويهدينى صورة جميلة للزعيم ، وكان هذا الخطاب حدثا فى العائلة.

كان أبى بعمل رئيس ورشة الخراطة بإحدى شركات الغزل والنسيج فى الحضره القبلية بالاسكندرية ، وعندما أدركت بعد ذلك أن عبد الناصر يتحاز للطبقة العاملة ، وأن قوانين يوليو الاشتراكية ، فى عام ١٩٦١ صدرت - فى ظاهرها - من أجل هذه الطبقة الكادحة ، أدركت سر حب أبى للزعيم ولرجال الثورة ولحمد حسنين هيكل بمقاله «بصراحة» الذى كان يقرأه صباح يوم الجمعة بجريدة الأهرام ، ثم تستمع الأسرة له ، مساء اليوم نفسه ، بإذاعة البرنامج العام ، بصوت جلال معوض أو صالح مهران ، على ما أتذكر.

فى صيحة يوم الاثنين ٥ يونيه ١٩٦٧ كنت قد انتهيت من امتحانات الصف الثانى الإعدادى ، واصطحبني والدى معه إلى المصنع ، فى الساعة التاسعة إلا ربع صباحا ، ترك أبى ماكينة الخراطة ، وذهب يعد لى وبعض رؤسياه أكواب الشاي ، رداً للأكواب التى دارت علينا فى الصباح الباكر . عاد أبى بعد قليل ليعلن أن الحرب قامت . سألته بتلقائية شديدة ، ونحن ماذا سنفعل؟ لم تكن هناك إجابة واضحة ، ولكن طماننتى أبى أن الحرب ان تأتى إلى الاسكندرية ، وأننا فى انتظار أوامر إدارة الشركة ، هل سيخرج العاملون والموظفون قبل مواعيد العمل ، أم ماذا ستقرر الإدارة ؟ قررت الإدارة أن يستمر العاملون فى أماكن عملهم ، إلى أن تصدر تعليمات أخرى . التفت العاملون حول أجهزة الترانزيستور ، يتابعون أخبار الحرب ، سمعتهم يهللون ، فالطائرات الإسرائيلية - حسب ما تزعم الإذاعة المصرية - تنهائى فى سيناء ، فى نهاية اليوم كنا قد أسقطنا ٨٦ طائرة ، فرحت كثيرا ، فى اليوم الثانى بدأت تتسرب الحقائق المرة إلينا

ومن الاذاعات الأجنبية عرفنا أننا هزمنا ، لم أصدق ، إلا عندما رأيت عبد الناصر ، في تلفزيون عمى التى تقطن بالطابق الأعلى من منزلنا بمحرم بك ، يبكى ويعلن تنحيه عن الحكم ، كنت أنظر إليه فى دهشة واستغراب ، وهو يقول هذا الكلام ، ولكنه لم ينظر لى ، مثلما كان يفعل فى ٢٦ يوليو وهو يمسر على كورنيش الاسكندرية . ويحجم الحب الذى كنت أكنه للزعيم والثورة ، حزنت ، وبدأت أفقد الثقة تدريجيا فى ناصر والثورة ، وأنا فى هذه السن المبكرة.

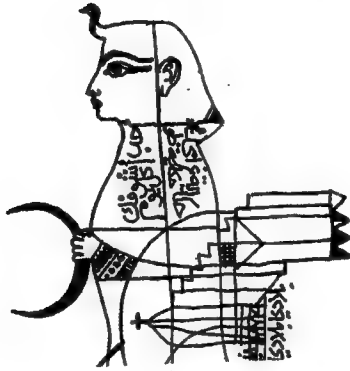
بتلقائية شديدة خرجت مع الجماهير التى رفضت الهزيمة ، ورفضت تنحى عبد الناصر عن الحكم فى ٩ و١٠ يونيو . استمر عبد الناصر فى الحكم ، واستمر الحزن فى داخلى يكبر ، وقررت إعادة تقييم موقفى من الثورة ورجالها ، ليس على ضوء الحب الذى يحمله أبى والأسرة لعبد الناصر ، ولكن على ضوء المنجزات الحقيقية التى قدمتها الثورة ورجالها المصريين.

بعد أيام ، ذهبت لدرستى (الطارين الإعدادية) لمعرفة نتيجة الامتحان ، شاهدت اسمى ضمن كشف الناجحين والمتقولين إلى الصف الثالث الإعدادى وعلى الرغم من ذلك كنت أحس أننى راسب فى كل المواد ، وخاصة المواد الاجتماعية.

كنت أريد أنتزاع صورة عبد الناصر الموجودة فى غرفة المعيشة ، حتى لا تكون رقيقة على أثناء إعادة تقييم الموقف . رفض والدى ذلك ، وقال لى :هناك أخطاء حدثت فى مسيرة الثورة، ويحاول عبد الناصر تصحيح الأوضاع.

عندما بدأت حرب الاستنزاف عام ١٩٦٩ قبيل وفاة عبد الناصر ، وعندما دمرت القوات المصرية المدمرة الإسرائيلية إيلات . أحسست أن الأوضاع بالفعل تتغير . ولكن فى ٢٨ سبتمبر ١٩٧٠ مات عبد الناصر ، ولأول مرة فى حياتى أذهب إلى القاهرة ، عن طريق القطار المجانى الذى جهزته خطوط السكك الحديدية لمن يريدون المشاركة فى تشييع جثمان الزعيم الراحل فى القاهرة ، هبطت مع مجموعة من أصدقائى من القطار ، وعندما خرجنا من محطة رمسيس ، شاهدنا جماهير غفيرة وزحاما لم أر مثيله ، من قبل خفت من الزحام . قررت العودة إلى الاسكندرية قورا ، وعاد معى أصدقائى الصغار.

وجاء السادات إلى الحكم وفى أول زيارة له إلى الاسكندرية ، أخرجونا من مدارسنا



الثانوية للتهافت له، وجدنتى أهتف لجمال عبد الناصر ، بدلا من الهتاف للزعيم الجديد . أحسست أن هذا الزعيم الجديد ، سيسير فى طريق مغاير للمبادئ التى قامت من أجلها الثورة ، والتى حفظناها عن ظهر قلب أثناء دراستنا للمواد الاجتماعية بعد عودتى إلى المنزل ، طلبت من والدى أن يحكى لى ما يذكره عن أيام الملكية ، وهل الأعلام التى كنا نشاهدها عن تلك الفترة وخاصة أعلام يوسف السباعى مثله رد قلبى ، تعبر بالفعل عن حقيقة الحياة فى ذلك الوقت ؟ لم تشف إجابات أبى غلى ، فلجأت إلى القراءة . وبدأت بوادى الكتابة والشعر ، وكانت فى البداية هرويا من تلك التناقضات ، التى زرعها الثورة فى وجدانى . إلى أن تحقق انتصار أكتوبر ١٩٧٣ وكان أخى محمد-الذى يكبرنى بخمس سنوات -أحد الأبطال الذين عبروا قناة السويس قبدأ الميزان يعتدل قليلا . ولكن عندما ذهب السادات إلى إسرائيل فى عام ١٩٧٧ سألت : أين ذهبت الثورة ، ومبادئها الستة؟ وعلى الرغم من أن السادات كان أحد الضباط الأحرار ، وأنه الذى أذاع بيان الثورة بالاذاعة المصرية ، وأنه أيضا الذى أذاع نبأ وفاة جمال عبد الناصر ، إلا أننى أحست أن الثورة ضلت طريقها ، وأن مصر فى حاجة إلى ثورات جديدة على كل شئ.



عبد القادر القط شاعراً

محمد إبراهيم أبو سنه

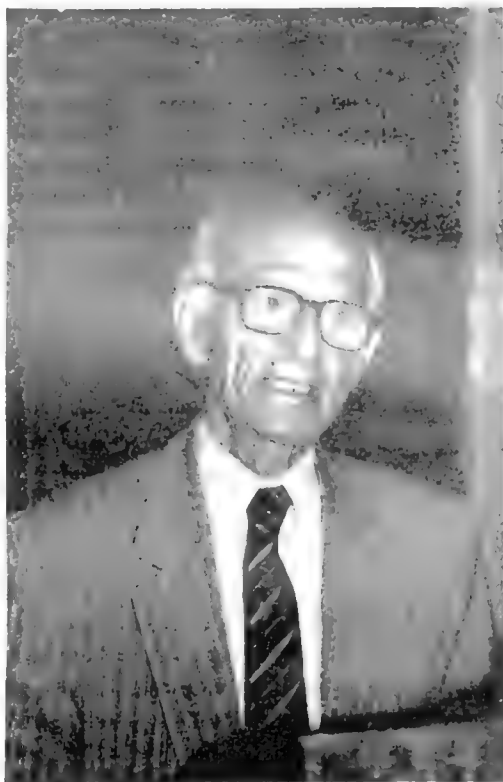
فى الساعة الرابعة من أصيل يوم الأحد الموافق السادس عشر من يونيو عام ألفين
واثنين طوت يد الموت صفحة مشرقة من صفحات الحياة الثقافية المصرية والعربية هى
صفحة حياة الناقد والشاعر والأستاذ الجامعى الأستاذ الدكتور عبد القادر القط رحل
بعد أن قدم نموذجاً فريداً لعطاء أدبى اتسم بالحدة والأصالة والنبوغ والتنوع كما أدار
بكفاءة ومقدرة وبراعة عدداً من المجالات الثقافية هى المجلة والمسرح والشعر وإبداع ،
وأصدر عدداً من المؤلفات من أبرزها : « فى الأدب المصرى الحديث » و « الاتجاه
الوجدانى فى الشعر العربى المعاصر » و « فى الشعر الإسلامى والأموى » و « قضايا
ومواقف » و « الكلمة والصورة » و « فى الأدب العربى الحديث » وأصدر فى عام ١٩٥٨
ديوانه الشعرى « نكريات شباب » ، وكان الدكتور القط قد ولد فى عام ١٩١٦ وتخرج فى
كلية الآداب جامعة فؤاد الأول (القاهرة حالياً) فى عام ١٩٣٨ ، وقد عمل أميناً لمكتبة

الجامعة قبل أن يسافر إلى لندن حيث حصل على الدكتوراه من جامعة لندن وموضوعها .. « مفهوم الشعر عند العرب » عمل أستاذًا بكلية الآداب جامعة عين شمس حتى صار عميدا لها، كما نال جائزة الملك فيصل العالمية في الأدب وجائزة الدولة التقديرية في الآداب عام ١٩٨٤ وأعلن فوزه بجائزة مبارك في الآداب لعام ٢٠٠٢ بينما كان يعاني سكرات الموت ، وإذا كان الدكتور القط قد نال شهرته ومكانته الأدبية بسبب نوره النقدي واقترابه الحميم من أدباء عصره ومشاركاته المؤثرة في النشاط الثقافي عبر المنتديات الأدبية وأجهزة الإعلام المرئية والمسموعة فلم ينس طوال حياته أنه بدأ حياته الأدبية شاعرا مفعما بالأحاسيس والعواطف والأحلام والتأملات وظل في جلساته يتوقف عند بعض قصائده التي كتبها في أوائل الأربعينيات وعلى وجه التحديد في عام ١٩٤١ وحتى عام ١٩٤٣، وقد تردد طويلا قبل أن يقرر إصدار هذه القصائد في ديوان لأول مرة عام ١٩٥٨، حيث يقول الدكتور عبد القادر القط:

كان من حق هذه القصائد أن تنشر منذ خمسة عشر عاما (كتب القط هذه المقدمة في عام ١٩٥٨) فقد نظمتها بين عامي ١٩٤١، ١٩٤٣ ثم سافرت إلى الخارج قبل أن يتاح لي نشرها في ديوان كامل ، فلما عدت بعد خمس سنين كان قد طرأ على إدراكي للحياة تحول كبير جعلني أحس بشئ غير قليل من الغربة نحو ما تضمنته قصائدي من عواطف لم أعد قادرا على الشعور بها بمثل ما فيها من حدة وقوة انفعال . ولكن مع ذلك لم أفقد رضائي عنها من حيث تعبيرها ونجاحها في تصوير تلك العواطف الجياشة التي كانت تملأ على صباي . ولم أستطع أن أقطع بيني وبينها تلك الصلة النفسية الوثيقة التي تقوم دائما بين الأديب وعمله، ولأفقد ما أحمل لها من حب وهي جزء عزيز من شبابي بقلقه وحيرته وعجزه وقوته ، ونرى في كلمة الدكتور القط تعبيراً متوازناً غير مسرف في الرضا عن النفس ، وغير منصرف تماما عن هذه القصائد التي تمثل كما قال مرحلة أثرية لديه من حياته كما أنه لم يقلل قيمتها الفنية والتعبيرية ، ويضم الديوان اثنتين وعشرين قصيدة يرى الشاعر الدكتور القط أنها تعبر عن موقف الشاعر من الحياة بوجه عام فهي تصور حيرة الشاعر أمام مسالك الحياة المتشعبة وإحساسه بما يدور في نفسه من عواطف وآمال مختلطة مضطربة لا يدري طبيعتها على وجه التحديد ولا يعرف كيف يكون السبيل إلى تحقيقها . وقد شغل الدكتور القط طوال المقدمة بتقديم مفهومه للشعر في مواجهة حركة الشعر الحديث التي كانت قد احتلت الساحة الشعرية بثورتها العارمة على الشكل التقليدي وقضاياها الشائكة وصراعها الذي دام عدة عقود من الزمان .

وكان الدكتور القط في موقف يريد فيه أن يتسق مع رؤيته الجديدة للتطور الأدبي في عصره حيث كان من أنصار الجديد من ناحية ولكنه كان أيضا يريد الدفاع عن شعره الذي كتبه في أوج ازدهار المدرسة الرومانسية في الثلاثينيات والأربعينيات من القرن العشرين ووسط هذا الحرج الشعري والولاء لتجربته والأمانة النقدية التي تفرض عليه التجاوب مع الشعر الجديد لجأ الدكتور القط إلى مزج القضييتين معا في رؤية رحبة لفهم الشعر في عصره حيث يقول في الرد على القائلين بعجز الشكل التقليدي عن التعبير الأمثل عن التجربة العصرية:

إذا كان الإطار القديم ليس عاجزا بطبيعته عن أن يصور تجارب الشاعر تصويرا ناجحا . فليس ما يمنع إذن من أن يستخدمه الشاعر الحديث في شكله المتطور الذي يناسب حياة الشاعر وطبيعة اللغة في عصره ولاشك أن الشكل القديم قد تطور تطورا كبيرا على يد الشعراء المحدثين . لذلك أعتقد أننا لا ينبغي أن نرفض بعض شعرنا المعاصر لمجرد أنه نظم في أشكال تخالف الشعر الجديد بل لابد أن نحكم عليه بمقدار ما في مضمونه من قيم وما في صياغته من فن وأن نقرأه بما يجب لقراءة كل شعر من حسن الظن والاستعداد النفسى الطيب لتلقى ما يريد الشاعر أن ينقله إلينا من عواطف وأفكار وقد التفت الدكتور القط إلى المرحلة التاريخية التي كتبت في ظلها قصائده فقال : وقد نظمت هذه القصائد في أواسط الحرب العالمية الثانية حين كانت جنود الطغاة تملأ القاهرة والسياسة الوطنية المصرية تتعثر بين ممالأة الانجليز وتملق الأمانى الوطنية . والحرب تلقى ظللها السود على الحياة وتثير في النفوس كثيرا من الشكوك حول مستقبل الإنسانية والفناء الذى لاعداد لصر بمثلث يتقل كواهل الشباب ويسد الطريق أمام طموحهم فكان من الطبيعى فى تلك الظروف القاسية أن يحس الشاعر وأمثاله بالقلق والحيرة ويشغلوا أنفسهم بأمر المستقبل . وقد اشتبك الشاعر الدكتور القط مع الأستاذ محمود أمين العالم فى معركة نقدية حول قصيدة انطلق للدكتور القط التى نشرها فى مجلة الآداب البيروتية وعلق عليها الأستاذ العالم قائلا « إن الخاصية العامة لشعر الدكتور القط أنه من حيث المضمون فاقد لهدف محدد وإن كشف عن جهد دائب للوضوح والاستقرار ولكنه سامان . ملول . قلق . متعلق برؤيا بعيدة غائمة يتوقع منها معجزة الخلاص وهذا مما يشيح فى شعره أحيانا مسحة تفاؤلية ولكنها غائمة كذلك . وتعتبر قصيدته " انطلاق " استقطابا لموقفه الشعري فى حدود معرفتي به ووصف انطلق الدكتور القط بأنه انطلق طيب مستسلم مندفع نحو أفق ولكنه مطموس المعالم غير



واضح القسماٲ " . وقد رد الدكتور القط على هذا الرأى مدافعا عن شعره فقال:
إما إن شعرى فاقد لهف محدد فهذا صحيح إن كان المراد أن يلزم الشعر خطا ضيقا
مستقيما لا يحيد عنه فالنفس البشرية ليست من الآلية بحيث تسير قدما دون التواء أو
تعرج أو نظرة إلى وراء أو عن يمين أو شمال . ومع ذلك فإن لى هدفا وإن لم يكن جامدا
وفى شعرى تقاؤل ولكنه غير غائم يقول الشاعر الدكتور القط فى قصيدة انطلاق التى
كانت محور هذه المعركة.

- فى مطلع الوادى وقد ولى عن الوادى سناه
وتجاوبت فى المغرب الغيمان أصداء الرعا
ألقي على كتفيه شملته وهم إلى عصاه
ومضى ترود المرج عيناه . ويصفى للشيا
يحكى الشاعر عن هذا الراعى الذى يتفقد أغنامه وشياهه ولكن شاة أثيرة عنده لم تلح له
وهو يجول بعينيه المروج

لم يلمح الشاة الحبيبة تقصد الراعى الحبيب
والريح لم تحمل إليه ثغافها عند الغروب
هو لا يراها بين قطعان تراحم فى الدروب
يا لهفتا : ماذا ترى قد عاقها؟ ومتى تروى
قد تكون هذه قصيدة رمزية تتجاوز معناها المباشر. يقول والراعى يشم ريح العدم فيعبر
عن تشاومه قائلا

- يا شرم هذا اليوم تسرى فيه رائحة الزوال ويتسائل
- أيؤوب يسحب بعد غيبته عصاه فى انكسار
أيفادر الشاة الحبيبة فى الظلام بلا قرار
ويروح لم يسبقه فى الدرب الطويل لها غبار
بش الرواح إذن وما أخلى من الأنس النيار

إن الراعى هنا ينتقل فى رؤيته ما بين الخارج والداخل فهو يتفقد المروج ويبحث بين الشيا
ويحس بالانزr المشنومة تحيط به ثم يحدث نفسه. مترددا فى اتخاذ قرار بالعودة أو
المضى فى البحث عن الشاة . القصيدة تجمع بين الرؤية الذاتية الداخلية والسرد
القصصى الدرامى والوصف الخارجى للطبيعة حيث يقول
- يا فتة الراعى . لقد رانت على الأفق الغيوم

وخبا من الشفق اللهب فعاد كالطلال القديم
وتأوتت في الغاب أرواح اقضتها الكلام
وسعت به الأشباح في ستر من الفسق البهيم
أشباح صرعى غالها في الغاب شيطان رجيم
ولكن السؤال الذي يدفعنا الشاعر إلى طرحه وهو يؤثر فينا الشوق إلى استطلاع مصير
هذه الشاة الضائعة أو التائهة هو أين هي هذه الشاة وإلى أين ذهبت ؟ : يقول الشاعر
الدكتور القط

- أما الشرود فأسلمت للغابة الكبرى خطاها
يقتادها شوق إلى المجهول ينفع في قواها
كم ليلة راحت مع الراعي يجالِبها هواها
فالآن فلتقسم على الأدغال حتى منتهاها
الشاة تمردت على استلامها أراعِيا الذي تتبعه طويلا إلى كوخه الكئيب بينما تعتمل في
روحها الأشواق والأحلام باكتشاف عالم آخر وراء كآبة هذا الكوخ الذي عجبت وهي
تتحرر من أوهاام الماضي كيف كانت تأوى إليه ومضت تتحسس طريقها نافضة عنها حياة
الدعة والزهد والبؤس فيقول الشاعر على لسانها
عجبت من الكوخ الكئيب وكيف طاب لها المقام
في منزل مستوحش خشن دمائمه حطام
الزاد في أركانه حطب ومضجعه رغام
-لقد رفضت الشاة الاستسلام لحياة البؤس والخمول والإنطواء ومضت تبحث عن أحلام
كبرى أكثر إثارة في عالم فسيح أخفاه عنها هذا الراعي
وتقدمت بخطى المحاذر والدوار بها يمين
من رهبة الجنع المديد ونشوة الكون الجديد
ماذا وراء الستر من غيب؟ وما خلف الصود
ليت الظلام يشف عما قد أجن من الوجود
وتقدمت فإذا الظلام كآته صبيح منير
ألفته عيناها فمزقت الحواجب والستور
نكرت هناك مادعته عن الظلام من الشعور
لاضجة الأشباح تلقاها ولاصمت القبور

تقدمت الشاة لتزاحم الكائنات فى سعيها نحو التحقق والارتقاء والنجاح وهاسيل الحياة الهادر يجذبها بعنفوانه مرة إلى القاع ثم تشدها الذرى إلى السطح من جديد.

السييل ماأعتى توثبه على هام الصخور

منحدر الأمواج منقضا بأجنحة النسور

زيد كالألوية الضياء واجة كجى القبور

وهماهم مكبوتة كالإثم فى جوف الضمير

خاضت إليه وزاحمت بقوى موثقة .. قواه

القاع يجذبها فتتهوى ثم تنتشلها ذراه

فى القاع إحساس وفوق الماء إحساس سواء

بوركت ياسيل الحياة جريت فى عنف الحياة.

يعبر الشاعر الدكتور عبد القادر القط فى هذه القصيدة بطريقة رمزية عن إرادة الحرية من خلال التمرد على السلطة القاهرة والركون إلى البؤس والصبر على هوان الطاعة العمياء لتفتح باب الكشف عن مباحج العالم الفسيع وهى تثير أسئلة الشباب الأولى عن تحقيق الذات وضرورة المقامرة وروعة الكشف الجديدة فالشاعر يدعونا إلى خوض غمار الحياة وتحمل مخاطرها والانتماج بسيلها المتدفق لأننا بهذا نكون جديرين بحياة حقيقية . هل كان الشاعر ينادى قومه فى ظل الإستسلام لقبضة الاحتلال الذى كان يجثم فوق صدر مصر فى الأربعينيات حيث كتبت القصيدة ؟ وإذا كان القلق يسرى بتوتره فى ثنايا قصائد الديوان فانه قلق الشباب المشروع حيث تحتدم فى نفوسهم الأحلام والأمال فى مواجهة الصعوبات والعوائق ولكن الديوان كذلك يتحدث عن التفاؤل والعزم وإرادة الحياة ونور الإنسان فى تشكيل حياته حيث يقول فى قصيدة عرافة

- يا فتنتى ، لا ترهبى الغيب الخبى ولا لجاه

هو صنع أيدينا نكاد إذا أردنا أن نراه

غرس من الأفراح والأتراح والسلوى ثراه

نلقى به فى يومنا وننوق من غدنا. جناه

تهب الحياة لنا غدا من مثل مانهب الحياة

الحياة إذن انعكاس لإرابتنا وجنا لها وعزيمتنا

ثم يخاطب فانتته فى نهاية القصيدة داعيا إلى ترك التشاؤم والعبوس فى مواجهة هذه

الحياة قائل



- يافتنتنى . هذا الشباب تقيض بالنعمى يداه
دفاقة لا اليأس يحبسها ولاوهم العناه
لاتعيسى . ودعى الزمان الطلق يجرى فى مداه
ودعى ابتسامتك الطروب تضىء فى هذى الشفاه
تعن الغيوب ويمسح الماضى عن الدنيا أساه
إن ديوان ذكريات شباب " الدكتور عبد القادر القط يضيف ملمحاً مضيقاً من ملامح هذه
الشخصية الخصبه ويضيف إلى الحركة الشعرية الرومانسية تجربة لها خصوصيتها
وتميزها الفنى والإنسانى العميق.

دراسة



قصيدة النثر : ملامح جيل جديد

أيمن بكر

فى هذه القراءة لتجارب عدد من شعراء قصيدة النثر الشباب ، سأحاول بلورة بعض الملامح الجمالية التى أظنها فاعلة فى مسار خبرة القراءة ، بعضها يمكن اعتباره من معوقات القراءة ، والبعض الآخر يدخل فى باب محاولة القصيدة الجديدة- التى ما زالت ملامحها تتشكل عبر هذا الجيل من الشعراء -أن تفتح لنفسها مساحات جديدة من الخصوصية.

الشعراء كلهم من شباب مدينة الإسماعيلية ، وقد صدرت مطبوعاتهم جميعا ضمن مشروع النشر الإقليمى المهم الذى تتبناه الهيئة العامة لقصور الثقافة ، وهو ما ساعد على أن تتواتر بعض هذه الملامح التى يمكن إرجاعها إلى سياق النشر ومشكلاته.

١- معوقات القراءة

فى البداية يمكن أن يتسبب تشكيل الديوان الطباعى فى إرباك لبعض العادات البصرية لدى قارئ الشعر ، وهو الملمح الذى يتكرر فى ديوانى الشاعرين السيد إمام «ضحكت فأبرك الفراغ ٢٠٠١ ، وأحمد عبد العظيم «نرفانا الليل الأزرق ٢٠٠١ وهو

الملح الذى تم تداركه فى ديوانى ياسر محمد عبده «علاقات ٢٠٠١ وإبراهيم محمود «مرايا الوقت ٢٠٠١ ، وأقصد بهذا الملح تتالى القصائد بصورة مكسدة لاتجد العين فيها متفقسا من بياض ، إذ تبدأ القصائد فى ديوانى إمام وعبد العظيم على الصفحة اليسرى مقابلة لأسماء هيئة تحرير المجلة على الصفحة اليمنى ، بل إن الإهداء فى ديوان عبد العظيم لا يستقل بصفحة وإنما يحتل الجزء الأعلى من الصفحة فى حين تبدأ قصائد الديوان مباشرة فى النصف الأسفل منها ، ثم يكتمل الإحساس بالتكس حين نجد القصائد تتلاحق دون وجود للفواصل التى اعتادها القارئ إذا انتهت القصيدة فى الصفحة اليسرى ، حيث من المعتاد أن تترك الصفحة اليمنى التالية فارغة ، ثم يبدأ النص التالى على الصفحة اليسرى ، ينكسر هذا التكوين الذى أصبح عرفا بصريا دون مبرر واضح ، فحجم كل ديوان لا يتجاوز بضعا وسبعين صفحة ، أى أنه لا توجد مشكلة فى عدد الصفحات المقررة لكل ديوان . إن ما أحاول الإشارة إليه مقصور على خبرة القراءة فقط ، دونما محاولة دخول أو تنخل فى آليات النشر وظروفه .

غير أن معوقات القراءة فى ديوان السيد إمام تتجاوز الملاحظة السابقة ، حيث ستظهر معوقات أخرى أراها مسئولية الشاعر بالدرجة الأولى ، فليس من ضمن فعاليات التأويل أن يقع القارئ فى حيرة الاختيار بين احتمالات مختلفة للدلالة بسبب غياب علامات الشكل (الضمة-الفتحة- الكسرة- ...إلخ) ، إذ يبدو هذا تكليفا زائدا عن مهام القارئ- الثقيلة أصلا- خاصة إذا كان النص لا يعطى قرينة ترجع أحد الاحتمالات . فى مثل هذه الحالة يصبح النص منفتحا بصورة كاملة لإساءة القراءة بعبارة أخرى يصبح النص هو ما يسهل التأويل المفرط ويدعو إليه بالتخلى عن إحدى الإمكانات الأساسية التى تمنحها اللغة العربية لمحاصرة الدلالة المراوغة بطبعها .

وربما تتخذ استجابة القارئ توجها سلبيا بالتخلى عن القراءة كلية .

وفى ديوان «ضحكت» : فائرك الفراغ «يقع القارئ فى حيرة تحديد الدلالة بدون قرينة نصية فى كثير من القصائد تمثل لها .

يقول الشاعر فى المقطع رقم ١٠ من النص الأول المعنون بـ«قصائد» :

سمعت على الخروج فى الواحدة ليلا

كان عسكرى النورية .

منهما . خلف عمود النور

أطفائه

وبخلت

ويمكن للقارئ أن يجرب قراءة النص السابق بتسكين التاء أو تحريكها بالضم في كلمات (صممت/ أطفائه / بخلت) في الحالتين لن يجد القارئ مشكلة في إنتاج الدلالة ، وهو ما يمكنه أن ينتج توجيهين مختلفين جدا للتأويل ليسا مبنيين على توجيه من النص بقدر بنائهما على غياب هذا التوجيه للدلالة، وأقصد بالتحديد ما يمكن أن نتفق عليه باعتباره مهمة النص في التفاعل بينه ووعي القارئ.

من هنا يمكن أن يتم تغيير الرؤية الفنية التي تحاول الذات الشاعرة المنتجة للنص طرحها ، إذ سيقع على عاتق القارئ أن يقوم بما يجب على النص تقديمه كمعطى أول في عملية التفاعل بينهما . الحالة السابقة يمكن ملاحظتها في نصوص كثيرة في الديوان بما أراه منتجا لحالة عامة من الشعور بعدم الثقة من القارئ تجاه ما يفهمه . وقد كان من الممكن أن يكون هذا مقصودا في حد ذاته إذا كان الشاعر قد نوه له في بداية الديوان.

يمكن أن يمتد فقدان ثقة القارئ فيما يفهمه إلى الشك في قول الشاعر في قصيدة وحدى على حد البحر : «خطفت عيناي صمتها» ، فهل يقصد أن العينين هما من قام بفعل الخطف ، أم أنه يقصد أن صمتها هو الذى خطف العينين ،وما الذى يقصده بقوله «كان توقعى مؤلا حين أسردت الحكاية كاملة» ما المقصود بكلمة أسردت ، وهل هى أسردت أم أسردت أم أسردت (وكلهم اشتقاق خاطئ من «سرد» التى تستخدم مجازا للدلالة على الحكى المتصل ، أما أسرد فكما يقول صاحب المحيط : «أسرد النخل ..ما أضر به العطش من الثمر»(١).

ليس المقصود من الملاحظات السابقة تصيد أخطاء اللغة واستنتاج عدم تمكن الشاعر منها ، فهذا أبعد ما يكون عن ما أهدف إليه ، فالمقصود هو رصد أثر عدم الاعتناء في تقديم النص المكتوب على تجربة القراءة.

المشكلة السابقة بكل تجلياتها تنطبق بصورة واضحة على ديوان ياسر محمد عبد« علاقات» حيث تكرر احتمالات الدلالة نتيجة عدم الاعتناء بعلامات الشكل . ولنضرب مثلا

واحدا لذلك تجنباً للإطالة.

يقول ياسر عبده فى قصيدة خريف:

قالت أحبك

بعدها

نزفت خريفا كاملا

يحتمل حرف التاء فى كلمة «نزفت» أن تكون للمتكلم أو للمخاطب ، وفى كل حالة منهما ستتخذ الشحنة الشعورية المتفجرة من الاعتراف بالحب اتجاهها مغايرا : فإما أن الحبيبة هى التى تخلصت من خريفها الداخلى باعترافها ، أو أنه الحبيب من نزف الخريف.

إن ما يدعونى للتركيز على تجربتى ياسر محمد عبده والسيد إمام إبراهيم فيما يتصل بهذه الملاحظة -رغم وجودها فى الديوانين الآخرين -هو اعتماد كل من الشعارين على بلاغة التكتيف وبلورة الحكمة فى صياغتهما لتجربتهما ،وهو ما يجعل لتحديد دلالة كل كلمة وتوجه هذه الدلالة أهمية كبرى ، إذ لا توجد فرصة كبيرة لتحديد توجه المعنى عبر السياق إذا ما قرر الشاعر أن يلجأ إلى بلاغة الإيجاز والتكتيف ،وهو ما سيناقشه الجزء التالى من هذه القراءة.

٢- بلاغة التكتيف

لا ندعى أن التكتيف من السمات المميزة للغة الشعر دون سواء من الأنواع الأدبية ،فالقصة والمسرح وربما الرواية يمكنها أن تتميز بالتكتيف كأحد معالمها الأساسية،ولكن حين يتواجد التكتيف فى الشعر يبدو ذا تأثير خاص على القصيدة ، إذ يقترب بالجملة الشعرية كثيرا من لغة الحكمة والكلمات الماثورة ، وربما الأمثال الشعبية والتكتيف بالمعنى السابق يمثل أحد أهم خصائص تجربة ديوانى ياسر محمد عبده والسيد إمام إبراهيم.

فى كلا الديوانين تبدو آليات الأداء اللغوى مركزة على محاولة اختزال التجربة الشعرية فى جمل قصيرة لها سمت الحكمة ، ونلاحظ القصيدة لصنع جمل حكمية فى قول ياسر عبده:

كيف يعتبرون الكائن الذى يتحدث من قفى

هو ... أنا؟ (علاقات / ٤٤).

الجملة السابقة التي تمثل مقطعا مكتملا تعد إشارة واضحة لحكمة الذات الشاعرة التي أملتها لإدراك الانفصال عن نفسها والنقط بين كلمتي هو ، وأنا ، تشير إلى الاختلاف وربما التضاد بين الكيانين اللذين يسكنان جسدا واحدا ، يمكن أيضا -في إطار إشارة الذات الشاعرة لحكمتها -أن نعتبر المقطع السابق معبرا عن وهم حضور الذات الإنسانية أمام نفسها طوال الوقت بحيث يكون كلامها الشفوي تحديدا تعبيرا مباشرا عن ذلك الحضور المتوهم ، الطرح السابق يتمثل فلسفة جاك دريدا حول ميتافيزيقا الحضور (٢) ، وهو ما يشير أيضا إلى الحكمة.

الملح نفسه واضح في ديوان السيد إمام إبراهيم ولنمثل لذلك . يقول الشاعر :

هذه القهوة وهذا الباب.

مدخلنا الذي نريده جميعا (ضحكت / .. / ٣١).

هذا المقطع الكامل يعبر عن حكمة الذات الشاعرة التي تستطيع اختصار - أو اكتشاف اختصار- الأهداف في هدف نريده جميعا ، كم تختصر طريقة وصول إليه في باب ربما يعبر عن الرغبة في التوجه المباشر نحو هذا الهدف والقهوة التي تمثل مزاجا خاصا للذات الشاعرة تراه قادرا على مساعدة الجميع بلا استثناء.

التوجه السابق نحو اختزال التجربة الشعرية في جمل حكمية يؤدي إلى مجموعة من السمات في كتابة كل من إمام وعبد ، تهدف كلها إلى إكساب الجملة عمقا دلاليا يحاول أن يكون بديلا لتفصيل التجربة الشعرية عبر تكوينات تصويرية أو جماليات مرتبطة بخصوصية الأداء اللغوي ، بعبارة أخرى يسعى الاعتماد على المفارقة إلى إثارة دهشة عقلية بديلة عن حالة الإمتاع الجمالي الناتجة عن جماليات الأداء اللغوي أو التصويري . والسمة الرئيسية هو اعتماد أسلوب يبدأ بالتقرير ثم يقدم التعليل ، مثل أن يقول ياسر عبده:

فشل في أن يحقق نولة

داخل جسده

لأنه غير قادر على منحها

سيادة كاملة على أعضائه

يقول السيد إمام في (علاقات / ١٥)

إنه يعتمد على طرافة التعليل في صنع العلاقة غير المعتادة التي تقود إلى العمق الفكري الذي يقود بدوره إلى الدهشة . هذه اللعبة الأسلوبية تتكرر تقريبا في معظم مقاطع ديوان عبده مع بعض التنويع في طريقة وأداة التعليل ، بكوله:

يبدو أنها خرجت

وتركت الصباح عاريا مكشوفًا

وقتيلا على حد قول المحقق

إذا

أعتقد البعض بأنهم يرون بوضوح (علاقات / ١٨)

التقنية نفسها يستخدمها السيد إمام حين يقول:

شيدني من الوراء

كنت مباليا

لاحتمائي بعطرها الفذ (ضحكت / ٢٤)

أو قوله:

دائما تطلب الورد

من يائع محدد

لأنها تشك في رائحة

الزهور الأخرى (ضحكت .. / ١٨)

النماذج السابقة تسعى تقريبا لتحقيق الهدف نفسه : وهو صنع عمق دلالي عن طريق علاقة مدهشة يعتمد إدماشها على تقرير يتلوه تعليل غير معتاد ، يدخل القارئ بصورة مفاجئة في دائرة التخيل.

يعتمد السيد إمام أيضا على المفارقة ، بل يبدو مفتتنا بها ، للمفارقة المعتمدة على أسلوب (على رغم كذا .. كان كذا) أو (كان كذا .. غير أن كذا)

يقول:

الرجل الشائب

يبحث له عن مخرج

قريبة هي المساعد

لكن الدور غير مفصل هندسيا (ضحكت/..٢٦)

وعلى الرغم من عدم وضوح الدلالة تماما بالنسبة لى فى المقطع السابق. فإن ما يعيننى هو الإشارة إلى استخدام المفارقة فى صنع العمق الفكرى الذى يقود إلى الادهاش البديل كما سبق أن طرحت.

لكن بلاغة التكتيف مخادعة إلى حد كبير لأنها مغرية بقصرها ووضوح أساليبها ، فى حين يكون الإتيان بجديد فيها أمراً صعباً ، كما أن تركيبة المفارقة أو التعليل يمكنهما أن يقودا الشاعر المطمئن أكثر من اللازم لامتلاكه القدرة على إتيان بلاغة التكتيف ، إلى تقرير ما لا يحتاج التقرير ، أو تشكيل دلالات غاية فى الشيوع والعادية باعتبارها مدهشة . يقول السيد إمام:

كبسولة «الأنتى بيوتك».

تقلل رغبتي فى الاشتعال

والحبة الزرقاء تحثنى بغير ذلك (ضحكت /..٢٧)

ثم ماذا ؟.. يقصد الشاعر غالباً بكلمة «الاشتعال» اشتعال الشهوة الجنسية ، و«الحبة الزرقاء» هو-حسب معرفتى -الاسم الشعبى لحبوب الفياجرا التى تستخدم لعلاج الضعف الجنسى ،والسؤال مرة أخرى : ثم ماذا ؟.. فمن المعروف أن المضاد الحيوى (الأنتى بيوتك) يرهق الجسم كله بكل وظائفه الحيوية ومنها الرغبة الجنسية ،فى حين تنشط الفياجرا هذه الرغبة أو تقوى أداها ،فما الذى أضافه السيد إمام هنا ؟ أو ما الطريف العميق الذى يدعونى للاندهاش؟.

من ذلك أيضا قوله:

عادة ما تطلب القهوة

وقت الخلوة

لكننى مستغرب

من هذا الشجن

الذى يكسو عينيها

ويضفى على خديها حمرة

كالبينات العذارى

ليتها لى..

النص السابق يمثل مقطعاً كاملاً ، ولا أدري بالضبط ما فائدة «لكننى» فى السياق السابق ؟ فالكلمة تتطلب درجة من التناقض أو المغايرة الدالة بين ما قبلها وما بعدها ، فما التناقض بين شربها القهوة وقت الخلوة والتعجب من الشجن الذى يكسو عينيها؟
فى الغالب تدخل الذات الشاعرة فى مساحة وهم مزدوجة ، فمن زاوية أولى تتوهم الذات الشاعرة طرافة وتتأقضا بين دلالات ليست كذلك ومن زاوية ثانية تتوهم أن القارئ سينظر للدلالة من زاوية الطرافة الموهومة نفسها التى تظنها الذات الشاعرة فى الدلالات.

الملح نفسه تجده لدى ياسر محمد عبده حين يقول:

كل صباح

أفتح نافذتى

يدخل ضوء الشمس

ولا تدخل أية شمس

يدخل فى ربتى بخان العريات

ولا تدخل فى ربتى أية عريات (علاقات/١)

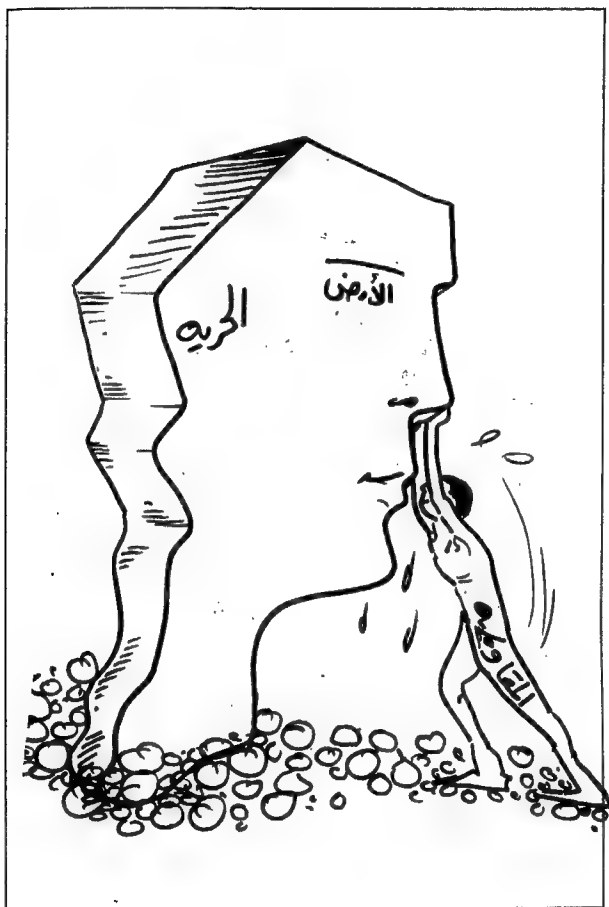
المفارقة الدالة فى المقطع السابق أن شعاع الشمس لم يعد يشعر الذات الشاعرة بالشمس ، التى تفترض أن دخول شعاعها هو نفسه دخولها ، ولكن ماذا عن العريات ؟ هل يفترض أن تدخل -الرئة؟ أم هل من المفترض أن يكون دخول دخانها دليلاً على دخولها كالشمس ؟ ما أظنه هو أن الذات الشاعرة قد انسأقت خلف تركيبة المفارقة لتسقط فى الوهم المزبوج الذى أشرت إليه توا .
من ذلك أيضاً قول الشاعر :

مات

دون أن يفعل شيئاً

يستحق عليه الموت (علاقات / ٣١)

أو



كان يبكى

فقط

هذا كل ما حدث (علاقات / ١٧)

السطور السابقة تمثل مقاطع كاملة بما يبدو لي هو أن الذات الشاعرة تحاول أن تفرض الدهشة على المتلقى لتوهمها أن ما طرحه مدهش. لا يعنى ما سبق عدم قدرة الشاعرين على صنع المفارقة أو فشلها التام فى استثارة الدهشة مما يقدمانه من أحاسيس عميقة ودقيقة ، فكلاهما قادر على إتيان المعنى المكثف المدهش حقا من ذلك قول ياسر عبده:

فى عالم الفراغ

أسير متخفيا (علاقات ٥٥)

أوقول السيد إمام

نصف ساعة أبرد

موقفى البنفسج

عن علاقتى بالزهور الأخرى (ضحكت / ٣٤)

المقطعان السابقان لهما من الطرافة ما يثير الدهشة ، فالأول يحوى مفارقة حقيقية بين فراغ العالم وتخفى الكائن بما يحوى بمنتهى الفزع والانسحاق فى جملة شديدة التكثيف . أما المقطع الثانى فيشير إلى علاقة خاصة بين الذات الشاعرة والعالم تعكس تصور الذات عن لا أحادية الوجود والعلاقات أيضا فى عبارة مكثفة موحية.

غير أن بلاغة التكثيف حين تتحول إلى الملمح الرئيس فى الكتابة تهدد بالقضاء على تميز الأسلوب ، بمعنى أن التكثيف الشديد نيجة بقية استراتيجيات إنتاج المعنى التى يستخدمها غالبا ما يستخدم الذات الشاعرة لصالح أساليبه ، أكثر مما تستخدمه الذات الشاعرة لإنتاج أساليبها الخاصة فى تشكيل الدلالة.

يمكن أن نختبر هذه النقطة الشائكة بأن نحاول المزج بين أكثر من تجربة يستخدم فيها الشعراء بلاغة التكثيف فى محاولة لإدراك الفروق المميزة لأسلوب كل كاتب ولنحاول هذا مع ياسر محمد وعبد السيد إمام إبراهيم.

٣- نرفانا الليل الأزرق والبحث عن الصيغة الشعرية

فى ديوان أحمد عبد العظيم «نرقانا الليل الأزرق» هناك أكثر من شاعر ، أو لنقل أكثر من مشروع شاعر يضرب كل مشروع منها فى طريق تختلف عن الطرق الأخرى . وسأحاول فيما يلى أن أقف على تعدد الأساليب والتوجهات فى ديوان عبد العظيم بوصفها جميعا بدايات مشروعات لم يكتمل أيها .

ما الفرق بين السرد القصصى والسرد فى الشعر؟ السؤال يبدو أكثر اتساعا من أن نناقشه فى هذا السياق ، إذ تدخل القضية فى مشكلات التجنيس وقضايا الأنواع الأدبية ، غير أن ديوان عبد العظيم يثير بعض مشكلات فى هذا السبيل .

يمكن أن نقف فى السؤال السابق على تصور أولى وهو أن السرد القصصى يكون هدفا فى ذاته ، بمعنى أن الأخبار عن الأحداث وطرائق تركيبها داخل النص وطبيعة المنظور الذى يرى .. إلخ ذلك من تقنيات السرد تكون هى الأساس فى النص ، وتحاول النصوص أن تتمايز بناء على خصوصية العناصر السابقة ، أما السرد فى الشعر فيبدو سرىدا مستخدما من قبل الذات الشعرية لابرار لغة الشعر وجمالياتها ، أو لتكوين مساحة شعورية مغايرة عن تلك التى تصنعها الغنائية منفردة ، بعبارة أخرى يكون السرد فى الشعر بكل عناصره القصصية-مختزلا ومستخدما كلحد أدوات الشاعر فى تشكيل عالمه الشعرى ، فلا يكون المناط فى القصيدة على ما تبوح به من أحداث ، حتى وإن توشحت هذه الأحداث بلغة مجازية .

نصوص أحمد عبد العظيم تتراوح بين استخدام السرد والوقوع الكامل فى برائن آليات السرد القصصى بوالمشكلة الحقيقية أن الذات الشاعرة- وأصر على كونها شاعرة- تتوهم أن تحويل لغة السرد إلى لغة مفرقة فى مجازيتها يمكنه أن يصنع تحولا مقابلا فى النوع .

يمكننا أن ندال على ما نذهب إليه أولا على مستوى التيمات السردية الصغيرة ، ثم نأخذ مثلا من قصيدة كاملة .

فى قصيدة جبر النرقانا تهدف بعض الصور المجازية إلى توصيل المعلومة فقط ، ولكن بصورة مغايرة يمكن أن نجدها يبسر داخل أى نص قصصى يهتم بلأداء اللغوى . يقول:

كانت نوافذ نعل

تستكر الإغلاق فى وجه أطفال الحصى (نرقانا ٤٤/٠٠)

هل يمكن أن نفهم من ذلك أن الشاعر يريد أن يخبرنا أن حذاء «الشخصية» كان مقطوعا يدخل من فتحات الحصى الصغير...؟ ثم ماذا ؟ هل الغرض أن يوصل المعلومة؟ وما الفرق إذ قال «كان الحصى الصغير يدخل من شقوق فى نعله؟ هل إلباس الفكرة ثوب مجاز مكثف يخرجها من سرديتها؟.

كالتمثال السابق يقول عبد العظيم:

كانت سجاثرها تقبل بعضها

قبل الذهاب عن الشفاء

إلى احتفال المنفضة (نرقانا ٥٥/٠٠)

الهدف هو الاخبار عن الحدث أو الملمح فى الشخصية وإن يحدث فرق أن يقول أنها كانت تسخن سيجارة حتى إن المنفضة كانت متخمة . القضية ليست فى الإدانة أو الاتفاق ، فقط أحاول أن أقف على منطق الكتابة.

السرد أيضا يوجد فى هيئته الكبرى- «كمحاكاة سميوطيقية» لسلسلة من الأحداث المترابطة زمنيا وعلى طريقة دالة أو ذات مغزى(٣). ولنلاحظ أن التعريف السابق لم يقف عند كيفية الأداء اللغوى ، فهو يعرف السرد من زاوية استخدام اللغة عموما وطبيعة المنطق الذى تترابط به الأحداث» يمكن أن نطبق التعريف السابق على نصوص «صوت خطوات بالخارج» و«تفاصيل اليد الصغيرة».

فى النص الأول يتم وصف الأحداث من وجهة نظر الشخصية الرئيسية الراقدة فى مكان ما نكتشف بعدها أنه القبر حيث يمر فوقه التربى والمعزون وأخيرا بعض طلبة كلية الطب الذين سيشترون الجثة فيما يبدو(٤).

وفى النص الثانى يحاول عبد العظيم اختزال دورة العلاقة العاطفية الهشة فى ثقافتنا ، تلك التى تبدأ بالتوهج الشديد وتنتهى بالفشل بسبب الروتينية القاتلة (٥).

التكوينات الأسطورية والكائنات التى ينهض عليها عالم القصيدة هما أهم سمات المشروع الثانى لدى أحمد عبد العظيم.

لنلاحظ كيف تتخلق الكيانات بصورة شعرية قائمة على المجاز . يقول فى قصيدة الترنج بين شقى الصعود :

مدينة تحصرها المدينة،
والأرض يرأبها خواء أو خلاء أو نيام
وحريز الروح يبارح أنسجة الجسد المتشترق
يلتف على عنق فراشات تصعد
تهرب .. تصعد .. تهوى
تسمى أن تكمل ثوب الكون بحمل حريز
والزمن يصغر خد نقائقه اللساء
لوجهي (نرفانا ٥٧/..).

ما الذي يحدث هنا ؟ إنه كون شديد الخصوبة من مجازات تخلق كياناتها الشعرية ،
وتتداخل فيها الذات الشاعرة بمنطق هذا المجاز وليس بمنطق العالم المتشع بالمجاز كما
هو الأمر في الأمثلة السابقة.

القصيدة تحقق إشباعا خفيا ، إشباعا يعتمد على ما هو شعري وتستمر على هذا
المنوال الشفيف مصورة تجربة شعورية أشبه بمحاولة الانتحار أو تخيل خروج الروح
من الجسد . هذا التوجه في الكتابة يبدو أحد محاولات الذات الشاعرة التي لم تستقر
عليه بعد ، فهو لا يحقق التميز الكامل الذي يسعى إليه كل شاعر ، إلا يعتمد عالم عفيفي
مطر وأدونيس ورقعت سلام وحلمى سالم وغيرهم على منطق خلق كيانات من المجاز
المكثف لها قوانينها الخاصة في الفعل والانفعال ؟

ولكن كيف انعكس تعدد المشروعات على التقنية ؟

يتجول عبد العظيم بحرية بين تقنيات الشعر المتعارف عليها ولكن دونما تجانس أو
منظور في ، فهو يلتزم بالعروض أحيانا ، ولا يلتزم أحيانا أخرى (داخل النص الواحد)
، يقول في قصيدة حتى إشعار آخر:

كانت الريح المسنة

تمشط رأس المدينة

والسحب من فرط الشتاء قد ارتكت

زيا ثقيلًا موحشا

وتصارخت عند المخاض

فأبرقت للأرض مولوداً غيباً

المطر مولود غيبى .

هكذا ينتقل الشاعر بين تفاعيل ثلاثة ونثرية واضحة فى سبعة أسطر .

هل يمكننا أن نميز هنا بين عدم التمكن من الأداة والتجريب ؟ ؟ نعم فتجاوز الأداة والتخلى عنها ، لا يتم سوى بالامتلاك فالتجاوز وليس بالقفز .

ليس هذا فقط ، وإنما يمكن ملاحظة التنقل بين الغنائية البسيطة حد التكرار ، والعمق الشديد فى تناول الألم وصياغته ، ويكفى أن نقارن بين قصيدتي رسالة من هذا الآخر ، وقصيدة الترنح بين شفتي الصعود بالترتيب .

هل يمكننا الآن أن ندعو القارئ لانتظار الصيغة الشعرية الواعية بذاتها (أو الصيغ) التى ستستقر عليها تجربة أحمد عبد العظيم الواعدة؟.

٤- النقد الثقافى شعراً

هذه تجربة لافتة فى وضوح توجهها ، هل يؤخذ ذلك لها أم عليها ؟ لا يهم قالشاعر يعرف من أين ينطلق وما الذى يبيغيه من الكتابة.

لنبداً من العنوان «مرايا الوقت» الذى يشير إلى أكثر من دلالة ، يرشح الديوان بعضها ، قالشاعر يبدو مهموماً بأن ينعكس العصر فى شعره ، إنها مرايا الوقت الذى نعيشه ، لكنها تلبس رؤية الشاعر ، بعبارة أخرى إنها مرايا اللحظة الحضارية على مرآة الذات الشاعرة.

الذات الشاعرة لا تبدأ رصدها بحيادية ، فالرؤية مكتملة قبلاً ، لذلك يبدأ الديوان بالمضى فى سطره الأولى :

هذه ممالك الوقت

تستبيح انخطافك

والمدى

يسكب ملحه فى جرح العبارة(مرايا .. ٧/)

العبارة إذن مجروحة متأللة، إذ هى مقبلة على قول مرير ، فالذات الشاعرة فى القصيدة الأولى تعلن اغترابها عن واقعها الحضارى ، بل وانسحاقها تحت وطأة قسوة هذا الواقع:

فهل إذا ما رثت أسماك

فى عتمة الحزن

ستنقذك الشوارع..

على صدر امرأة تفكك حسنها على رمل جسمك

ويطيب ثغرها جرح روحك

أم تظل يا بن قوضى الاعتقادات

حييس مساحة الوهم

تصطفيك فيها البلاد

فتصير البلاد

تروح فيها فى غفلة النشوى

تزين جيدها بالواويل

وزهرة دقلى من لملك

غير آبه بالماء

إذا انشق شارعا

تقبل منه توارخ الخيانة (مرايا / ٧-٨).

إنه يعرف أنه موهوم ، وأن البلاد ليست بهذا الدفء ، وأن التواريخ -التي يبدو أنه سيعكنسها على مرآته -هى تواريخ خيانة «تحاصر القرح» نحن إذن أمام تجربة تعرف توجهها منذ اللحظة الأولى.

الذات الشاعرة ليست وحيدة منفردة بلألها وغربتها شأن الكثير من الذات الشعرية المعاصرة ، بل إنها تتدثر طوال الوقت بالرفيق / الأنثى التى تشاركه تقريبا كل مشاعره :

لا شئ يا رفيقتى

فى غاية الأسمنت نالقه

قلبها الفارغ

يأكله الحديد والآلات الحاسبة

وجسدها الممد على المقامى

يضحك بالفرياء (مرايا .. ١٤/)

إنها شريكة الألم والغربة ، لكنها أيضا تلعب دور من يكشف كل منهما ، الرفيقة أقرب لأن تلعب أحيانا دور المرأة التي ينعكس فيها ألم الشاعر ورؤيته ، إنها تكتشف مدى اغترابهما عن الوقت ومدى قسوة ذلك الوقت حين تقول:

فهذا الوقت موغل في القساوة

يفتت قلوبنا

ويظل يدمقنا بالخطيئة

فدعنا نذوب في قوافل العابرين (مرايا .. ١٥)

ثم هي تطرح أحد الحلول الممكنة ، وهي أن ينوبنا في القطيع لأنها تعرف أنه «لا فراديس تحتوينا».

ولكن كيف يرى الشاعر واقعه الحضارى ، يبدو أن ذلك معلن في بداية قصيدة «بين أقواس دمن المضاغة» حيث يقول :

لديهم ما يكفى

من القهوة

والقبور..

ومقاعد المعزين..

فعلام التذمر إذن؟

توقيع:

هولاكو الجديد (مرايا .. ١٩)

أنه واقع مرير مستسلم في انتظار الانتهاك دون أن يحرك ساكنا ، ولا شيء يملكه الشاعر ، إنه مدجج بالتفلسف «ملكا للدعارة واللغو المنظم» (مرايا .. ١٩/) لكنه لا يستسلم إذ سيلعب دور من ينفذ عن الخارطة (هل تقول خارطة الزمن العربى؟) خفراها ليجوب «ناصية التوحد» نعم إنها خارطة الزمن العربى بدليل أن الذات الشاعرة ستذهب في زمنها الخاص :

إلى مدينة الزيتون..

تنزع عنها ثوب الحداد

وتطرد القردة أعداء البشر(مرايا .. ٢١)

إلى هذا الحد من الوضوح تريد الذات الشاعرة أن تصل في رؤيتها وتعبيرها عما تراه ؟ هل يمكن أن يصل التساؤل هذا الحد من الوضوح حتى تثق الذات الشاعرة أنه مفهوم؟

قل لي:

بأي وجه ستلقى الأطفال

في الخليل

والنمع في شتائهم مجمرة ؟

...

أحقا طال عليهم الأمد

أم أنهم للخيانة عاشقون ؟؟ (مرايا ٣١٠/٣٢) الاستفهام من الباحث).

التجربة تنتقد اللحظة الحضارية / الزمن العربي الراهن ،تطرح لغة متماسكة ، وفتيات ناضجة إلى حد بعيد ، لكن الرؤية تؤول إلى فكرة المخلص ، إنها تنتهي إلى طرح تصورات الزمن العربي القديم عن البطل الفارس ، الذي يستطيع تحويل كل شيء مرير إلى نقيضه المبهج بمجرد حضوره. يقول:

فإلى متى يخرج القتلة

من شقوق الخيانة

يستبيحون شوق أنسجتي

في لحظة الصحو للغناء

وأين هذا الفتى الذي نبأنتي عنه؟

يهش الليل من الدروب المستكينة.

يكسر قيد الصوت المهدد

فينطلق يشق الفراغ

ليعلن ثورته

تحرر الموتى من قبر ذاكرتي

ويدخلني ممالك الربيع



هل حقا تراه يجرى (مرايا ٢٧/٠٠)

هل حقا تطرح التجربة بدائل للزمن العربي يحول أزمته إلى شيء قابل للفهم ؟ أم أن التجربة اكتفت بالرصف ؟ إن قصيدة ملهاة في حانة الموتى تحاول أن تقدم وصفا شاملا لأمراض الثقافة العربية ، وأشعر أنها نجحت إلى حد بعيد ، ولكن هل نجحت -أو أية قصيدة أخرى- في طرح تصورات عن الحل؟.

هوامش:

(١) القاموس المحيط للفيروز إبانى ، مؤسسة الرسالة ، بيروت ، ط٢/ ١٩٩٢ ، ص٣٦٧.

(٢) فيما يتصل بفكرة دريدا حول ميتافيزيقا الحضور المرتبطة بالكلام الشفوي انظر على سبيل المثال.

سارة كرقمان- روجي لايورت ، مدخل إلى فلسفة جاك دريدا ، ترجمة : إدريس كثير وهز الدين الخطابي ، دار أفريقيا

الشرق ، المغرب ، ١٩٩١ ص ١٥ وما بعدها .

(٣) التعريف السابق يمكن اعتباره أحد أشهر تعريفات العمل السردي . انظر ١ نص التعريف في :

Susana Onega & Jose Angel Garcia Landa , Narratology.

longman Publishing , london and New york , 1996 , p3.

(٤) انظر نص القصيدة في النيران ص ص ٢٥-٢٩.

(٥) انظر نص القصيدة في النيران ص ص ٣٨-٣٩.

رسالة



عن الجداثة والتبعية

وليد الخشاب

مونتريال ٢٠٠٢/٤/٥

العزيزة السيدة فريدة

تحية لك من مونتريال ، قرب الجليل الذي بدأ ينوب. عبر الإنترنت أقرأ لك في " الأماي" من وقت لآخر . آخر ماقرأت كان بتاريخ ٣/٢٠ ، وكنت تنتقدين المتشدين بتحديث مصر ، الراغبين في تجميل الواجهة بغية استرضاء أصحاب الأعمال . كان تحليلك صائبا وموجعا في آن ، ويجعل المرء يترحم على أيام اسماعيل الذي كان تابعا تبعية مخزية وسفوها ومتسلطا ، لكنه ترك بنية ما : بذخا لاينفع : قصور ، كورنيش الاسكندرية ، حدائق ، لكنه بذخ نو فائدة " حضارية" . أما سفهاء التحديث فاقصر مايصنعونه أن يعيدوا طلاء ماأسسه إسماعيل أو ناصر ، أو أن يطوا المكيفات محل

المخطط نفسه يرتسم عليه تاريخ مصر منذ بدايات التحديث ، عندما بدأت الدولة الحديثة فى التشكل أيام محمد على : يتعاظم الجيش المصرى فيضرب فى نواوين ويقيّد فى لندن ، ثم تغرق مصر فى الديون فى عهد اسماعيل . كذلك أيام ناصر : يتأسس جيش قوى فيستدرج إلى قتال ضد المرتزقة فى اليمن ثم إلى فخ ١٩٦٧ ، وبعدها تغرق هصر فى الديون على يد السادات. ليس الأمر مخططا بمعنى المؤامرة ، بل بمعنى الهيكل الذى تتشكل عليه عملية دخول مصر إلى الحداثة : كيف تدلف مصر إلى مسارات الرأسمالية العالمية حاملة الحداثة ، نون أن تنصاع إلى شروط وآليات هذه الرأسمالية ، ألا وهى : ألا تحتفظ أية قوة إقليمية بالة عسكرية إلا فى حدود خدمتها لمصالح الرأسمالية صاحبة الحداثة ، وأن تظل كل القوى الإقليمية فى خدمة الاقتصاد الرأسمالى العالمى؟

لم يكن جيش محمد على يضر الرأسمالية فى شىء ، بل كان يسهم فى إضعاف الدولة العثمانية بحرويه فى الشام ، مما ساعد على إخراج تركيا فعلياً من سوريا ولبنان - معه سيادة اسمية - وفتح الطريق لهيمنة حقيقية فرنسية وإنجليزية فى المنطقة.

لكن أن يقيم إمبراطورية مصرية فى المنطقة : لا . عندئذ يضرب على أصابعه ، لأن السوق لأوروبا لا لمصر ، لم تمنع أوروبا فى أن يبنى محمد على مصانعه ، ولامنعت أمريكا ولا الاتحاد السوفيتى أن يبنى ناصر مابنى - لأنهما كانا يؤسسان بنية تحتية لابد منها ، إما لاقامة قاعدة اقتصادية مستقلة ، كما تمنى المحدثان الكبيران ، أو لخلق ارتباط بالسوق الرأسمالية ، كما كانت تخطط قوى الشمال ، لافرق هنا بين رأسمالية السوق الغربية ورأسمالية الدولة البيروقراطية - إلا من حيث وحشية الأولى فى ربطها مصر بالياتها .

هكذا يبدو وكأن الدخول الى الحداثة محكوم بقدرية التبعية . هكذا يبدو سقوط اسماعيل فى أحضان الغرب نتيجة لتحديث محمد على - لأن منجزات محمد على هى التى خلقت الاحتياجات التى لبها اسماعيل بالاستدانة . كذلك كان محتوماً أن يسقط

السادات فى شرك التبعية ، ليواصل الحفاظ على ماحققه مشروع ناصر التحديثى . ليس هذا التحليل تبرئة لمستبد متخلف واللص تأمرى عميل ، بل هو مراجعة للتاريخ ترى أن أى خلف لـحمد على أو لناصر كان سوف ينتهى الى نوع من التبعية - جريمة اسماعيل والسادات هى أن التبعية كانت عبودية مزرية ولصوصية مخزية ، بينما كان يمكن أن تكون التبعية بقيادة غيرهما " أقل مهانة " مثل تبعية إنجلترا لأمريكا اليوم ، أو تبعية كندا لأمريكا . وبهذا المعنى ، لولا العالم ثنائى القطبية ، لم يكن ناصر بقادر على الاحتفاظ باستقلال مصر آنذاك لو انفرد به الاتحاد السوفيتى لصنع بمصر ماصنع بالمرجر وتشيكوسلوفاكيا ، ولو انفردت به أمريكا لصنعت بمصر ماصنعت بعد انفتاح السادات .

يدور بذهنى هذا الهذيان بمناسبة ما يحدث فى فلسطين : المؤسسات فى البلاد العربية كلها تقف مكتوفة الأيدى أمام وحشية دولة إسرائيل ، رغم الغضب الشعبى العربى العام - حتى فى السعودية ، البلد المحافظ . لكن هل المؤسسات قادرة على أن تشن حرباً على إسرائيل لتدافع عن الفلسطينيين؟ هل الأنظمة تغمض أعينها عن معاناة الفلسطينيين لمجرد أنها أنظمة عميلة أو ورقية أو ذنبية؟ أظن أن الأنظمة العربية جميعها أثبتت جبنها وعجزها واستبدادها . لكن هل كان هناك بديل فى ظل غياب الاتحاد السوفيتى وفى ظل حدثنا العربية العرجاء؟ نعم يمكن للعرب أن يمنعوا تصدير النفط ، لكن دول الأوبك الأخرى لن تلتزم بالضرورة بهذه السياسة . وهل يمكن لأنظمة الخليج أن تمنع النفط وكثير منها تحت احتلال عسكري أمريكى ؟ نعم يمكن أن يشكل التهديد العسكرى ضغطاً سياسياً على إسرائيل ، لكن هل يستطيع الجيش السورى والجيش المصرى أن يهددا إسرائيل - ولو مجرد تهديد بعمل عسكري؟ للأسف لا . لأن الجيش الإسرائيلى أقوى تقنياً من الجيوش العربية ، ولأنه يملك الرادع النووى ولأنه قد لا يحتمل حرباً طويلة فسوف يلجأ إلى الوحشية -ضرب السد العالى مثلاً- وهو تهديد أطلقه بالفعل رسميون إسرائيليون)- بالإضافة إلى أن حرباً مع إسرائيل سوف تهدد اقتصاداً هو متهاك أصلاً (لاسيما فى مصر) .

ما العمل إذن ؟ أن نستمر فى تبعيتنا وتخلينا عن فلسطين؟ لا وألف لا . لابد أن نفهم

أن الظروف السياسية الدولية والعولمة وانكسارات المشروعات الاشتراكية لا تعنى الاستسلام للتبعية ، لكنها تفرض أنوات جديدة فى النضال وأهدافا جديدة فى الحركة ووعياً به «حدود» استقلال الفرد والمجتمع ما دام قد دخل دائرة الضدات.

لن نستطيع انتظار أن تفهم الأنظمة ، وإن يقيدنا أن تحدث تغييرات فى أنظمة الحكم -بتأييد شعبى أو بدون ، بثورة شعبية أو بدون- لأن هذه التغييرات لن تأتى إلا بأنظمة عسكرية ذات صبغة إسلامية ، أول ما سوف تفعله هو قمع المعارضين وربما يحدث ذلك بتأييد من بعض الشرائع الشعبية التى قد تنساق للغوغائية ، فرحة بالتغيير وبالوعود بالقضاء على الفساد «القديم» ، بانتظار أن يتأسس الفساد «الجديد» -تماماً مثلما حدث فى العقود التى تلت يوليو ١٩٥٢ فى مصر-

ما العمل إذن؟ الضغط على الحكومة لتسمح للمتطوعين بالنفاذ إلى غزة ؟ لن تقبل الحكومة ، لأن ذلك عمل عسكري ضد إسرائيل . أن نتظاهرها؟ هذا أضعف الإيمان وعلى كل حال فالحكومة المصرية تقمع المتظاهرين لعلها أن التظاهر ظاهرة مساندة -لا شك فى صدقها- لفلسطين ، وباطنه السخط الشامل على نظام الحكم . وعلى كل فلم تغير المظاهرات شيئاً جذرياً فى مصر، منذ يوليو ١٩٥٢ ، حتى أيام مظاهرات ١٩٦٨ . ربما كان الاستثناء هو مظاهرات ١٩٧٢ ، المطالبة بالحرب ومظاهرات ١٩٧٧ المطالبة بالخبز . لكن هذه الانتفاضات لم تغير سياسة الحكم وعلمت النظام كيف يتدرج فى ممارساته الرأسمالية والتابعة لى أن يستفز كافة الطبقات مرة واحدة.

أعتقد أن الواحد منا ينبغى أن يغير نظره للزمان : يبدو تحرير فلسطين أمراً لن يراه هذا الجيل بعينه . لكن لا يعنى هذا أن نستسلم لواقع الاحتلال . يعنى فقط أن يكون الهدف هو الحفاظ على الوجود الفلسطينى وعلى وعيه بحقوقه من المحيط أن يعترف المرء أنه لا هو ولا جيله سوف يشهدون تحرير فلسطين عسكرياً . لكن لابد أن نعى أن «الإرهاب» -إن شكل ركنا فى المقاومة ، بسبب اختلال الموازين الفادح بين جيش نظامى حديث وبين سكان عزل- لن يحقق التحرير ، بل وقد يشكل ذريعة لطرد الفلسطينيين من أرضهم- إما فعلاً ، أو بتدمير البنية التحتية بحيث يصبح العيش فى المدن الفلسطينية

مستحيلاً - وهي سياسة دولة إسرائيل الحالية.

بهذا المعنى يصبح التعليم والتثقيف وتسهيل أمور الحياة اليومية - أو تحت الاحتلال - هي أولى الخطوات على طريق تحرير فلسطين . أى إحباط أن يقر المرء بذلك! ، أن يرى أن فلسطين لن تتحرر قريباً ، وأن المقاومة ينبغي ألا تركز على السلاح بل على التعليم! لكنها الحقيقة في رأيي - في ظل اختلال ميزان القوى العسكري ، لن يحصل الفلسطينيون على حقوقهم إلا بضغط سياسي عالمي بوجه أن يحققوا هذا الضغط إلا بالعصيان المدني والتظاهرات الشعبية السلمية . لكن لكي نصل إلى هذا الهدف، ينبغي أن نجاهد لكي لا نصير ظروف الحياة في الأراضي المحتلة سيئة لدرجة أن تطرد سكانها ، ينبغي أن نجاهد لكي يتعلم الفلسطينيون كيف يخاطبون الرأي العام في البلاد الأخرى . الفلسطينيون أصحاب حق - لكن للأسف - وبالألظم - لا يكفي أن يصرخوا مطالبين بحقوقهم ، بل ينبغي أن يتحدثوا وفقاً لثقافة من يخاطبونه حتى لو أدى ذلك إلى أن يكظموا غيظهم المشروع . ولكي يتحقق هذا لابد من تعليم معين وتربية معينة . لا يكفي أن تقر وزارة التعليم الفلسطينية مناهج تاريخ تذكر الشباب بالأرض السليبية - فهم يعرفون القصة بدون مناهج . الأهم أن يتعلم الفلسطينيون كيف يطالب بحقوقه من حق الفلسطيني أن يقاوم الاحتلال بالعنف . لكن إن كان العنف في غير مصلحته ، فالأفضل أن يقاوم الاحتلال بالسياسة - وهذا يتطلب تثقيف الشباب الفلسطيني قانونياً وسياسياً ، بل حتى على مستوى التظاهر : هناك أمور ينبغي أن يتعلمها الشاب كي لا يستفز الجندي المسلح ، كي يقلل من الخسائر إذا ما هاجمه جنود مكافحة الشغب.

هذا على المدى القريب . يوماً ما ، سوف يتشكل جيل مثقف قادر على أن يطالب بحقوقه وفقاً لآليات سياسية وقانونية - إن ظل ميزان القوى العسكرية مختلاً . لكن حتى يتشكل هذا الجيل ، ينبغي أن يحافظ على حياته - بمعنى ألا يستهلك في أعمال تهدد حياته بالخطر - وأن يحافظ عليها في فلسطين - بمعنى ألا تسوء ظروفه لدرجة تضطره للهجرة.

بقول "دولوز" و"فوكو" إن الحياة أصبحت المعلم الأول لمقاومة بطش السلطة - أية

سلطة . مجرد أن يستمر الفلسطينيون فى الحياة على أرضهم - ولو تحت الاحتلال - فهذا أكبر تحد للاستعمار الإسرائيلى . ويقول " قطارى " رفيق "نواوز" إن الثورة الأكثر تأثيراً ليست الثورة المعروفة، التى تغير نظام الحكم ، بل " الثورة الجزيئية" التى لاتحدث تغييرات فى بنية الحكم بشكل مباشر وفورى، لكنها تحدث تغييرات ثورية طويلة المدى فى نسيج المجتمع . بهذا المعنى ، فالثورة النسوية من أجل المساواة مع الرجال ثورة جزيئية ناجحة: فقد وقعت مظاهرات ومصادمات مع الأمن ، لكن العامل الرئيسى فى النجاح هو التوعية : الخطبة فى المحافل، دراسة أوضاع المرأة فى الجامعات ، الكتابة فى الجرائد، المناقشة مع السياسيين ومع " الخصم " (الرجل) ، وكذلك تغفل المرأة فى سوق العمل بحيث صارت قوة لها وزنها .

هل يمثل هذه الوسائل يمكن تحرير فلسطين ؟ نعم . لكن ليس غداً ولابعد غد . ومع ذلك ، فما المانع أن نراهن على هذه الوسائل ، مادامنا لامتلك غيرها كثيراً؟ عيب الحداثة أنها ربت فينا عبادة " الإنجازية " . بمعنى أننا إن لم ننجز تحرير فلسطين حالاً أو خلال عشر سنوات ، نشعر بالفشل ونستسلم أو نغضب فنقوم بأعمال يائسة . وهذا ماحدث لعرفات . لم يكن الرجل - فى رأى - مجرد شخص حريص على أن يحكم دولة ولو كانت شبراً ، مثله مثل " زملائه " من الحكام العرب الذين يخالطهم منذ زمن . بل كان كذلك حريصاً على أن ينجز شيئاً ، لأنه لايلتفت إلا للأشكال " المؤسسية" فكان همه أن ينشئ شبه دولة لا لأن يرسى بنية تنفيذية تساعد على تكوين مناضلين سياسيين بحجم مؤثر . كانت سياسة عرفات التعليمية امتداداً للسياسات الحداثية العربية: همها إنتاج الكوادر والتكنوقراط - والدعاية القومية لتعزيز مؤسسات الحكم . نحن نحتاج فى فلسطين أن نتعلم كيف نخاطب الصحف ، كيف نخاطب " الديمقراطيين " فى المجتمع الإسرائيلى ، كيف نغير مواقف الساسة فى الدول الإمبريالية التى صارت تسمى اليوم الديمقراطيات الليبرالية.

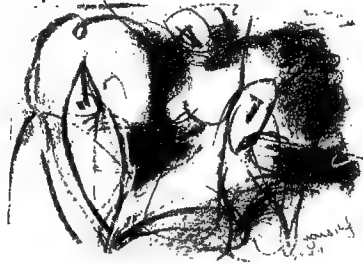
أكتب بغزارة لأن صوتى محتبس . عدت أنا ومى لتونا من مظاهرة نظمتهما جمعية " الوحدة الفلسطينية اليهودية " : مظاهرة صامتة أمام قنصلية اسرائيل فى مونتريال، ثم

هتافية فى شوارع وسط البلد ، ثم تجمع وهتافات وخطب إدانة أمام قنصلية أمريكا ثم أمام مجمع مصالح الحكومة الفيدرالية الكندية . منظمة - **PAJU PELESTINIAN JEWISH UNITY** تضم مجموعة من المثقفين اليساريين كنديين وأمريكيين يهود ، وفلسطينيين وعرب أمريكيان ، وتدعو إلى إنهاء احتلال الضفة وغزة وإقامة دولة فلسطينية مستقلة وتدين السياسات العسكرية والعنصرية الإسرائيلية.

كنت متأثراً وأنا أرى أحد قادة المنظمة - بروس كاتس - وهو يهودى كندى ، يدين المتاجرة بالهولوكوست ويدين الاحتلال والوحشية الإسرائيلية فى إعادة احتلال "الأراضى" ويقول إن إرهاب القنابل البشرية رد فعل طبيعى لاحتلال وللإهانة التى يتعرض لها الفلسطينيون ، وإن إنهاء الإرهاب لا يتم إلا بانتهاء السياسات التوسعية الإسرائيلية . كذلك تأثرت وأنا أرى إحدى زعيمات " التحالف اليهودى ضد الاحتلال " - وهى منظمة يسارية يهودية ضد صهيونية - تقول تلك السيدة إن الإرهاب انتصر فى إسرائيل عام ١٩٤٨ واليوم نتحدث عن الإرهاب (الفلسطينى) لأنه بفعل الطرف الأضعف ، أما الإرهاب الصهيونى فلأنه انتصر وأقام دولته ، لم يعد يسمى إرهاباً .

كلمات بديهية ، لكنها مؤثرة ونحن فى غربة . ومؤثرة لأنها تأتى من يهود يفترض أنهم يتعاطفون تلقائياً مع إسرائيل ، لكنهم امتلكوا الشجاعة والوعى الذى يجعلهم يقفون مع الحق الفلسطينى ، بل ويناضلون فى هذا الاتجاه .

هل اشتراكى ومى فى مظاهرة يحرر فلسطين ؟ ليس اليوم . لكن وجود الصوت الفلسطينى فى شوارع الغرب سوف يؤتى ثماراً ما على المستوى البعيد . نجح الصهاينة فى إنشاء إسرائيل بسبب الحرب العالمية الثانية - لكنهم مهدوا لمشروعهم بالدعاية والتثقيف واستمالة النخب والرأى العام فى مراكز صنع القرار - أى فى الغرب . لى صديقة كندية ، كانت تقول لنا منذ عام مضى إن ما يحدث فى إسرائيل هو حرب بين قوتين مسلحتين . اليوم ، بعد مناقشات مستمرة ، وبعد أن قرأت كتابات إدوار سعيد ، أصبحت تلك الصديقة من مناصرى الحق الفلسطينى ومن المتعاطفين مع منظمة

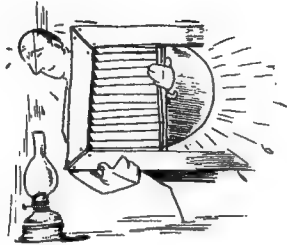


palu ، تكتب للجرائد الكندية دفاعاً عن الفلسطينيين الواقعين تحت وطأة الآلة العسكرية الصهيونية . لو استطاع كل مثقف عربي أن يقنع شخصين فقط حوله ، بعدالة القضية الفلسطينية ، لاعتدل ميزان الصراع الدعائي مع اللوبي الصهيوني في الغرب خلال بضعة عقود .

هل سيكون هناك فلسطينيون على أرض فلسطين بعد بضعة عقود ؟ ولو هاجروا إلى آخر الأرض ، ستظل هناك جاليات فلسطينية تعمل على رفع الظلم ، وسيظل " المحيط العربي حائلاً دون نجاح إسرائيل في طرد الوجود العربي من فلسطين ، على المدى الطويل . ظل العرب ثمانية قرون في الأندلس ثم رحلوا ، لأن الأندلس جزء من أوروبا ، وطالما ظلت أوروبا أوروبية ، لم يكن هناك معنى أن يرحل عنها العرب يوماً . كذلك فلسطين طالما ظل هناك عرب في مصر والأردن ولبنان وسوريا ، ستختفي الغطرسة الصهيونية يوماً - ولو بعد مائتي عام - حين تنضب آبار البترول العربية ، حسبما يقدر المقدرين ، فتختفي وظيفة إسرائيل الأساسية في تخويف الأنظمة العربية لحساب أمريكا .

أو ننتظر مائتي عام لنحرر فلسطين ؟ ولم لا ؟ أليس ذلك أفضل من أن نفقدها تماماً ؟ لو تخطينا عن عبارة الانجازية لما فقدنا الأمل . والإنجاز العميق هو " الحياة " حياة الفلسطينيين وحياة المطالبة المستمرة بالحقوق . تلك هي الحياة التي ستعيد الزهور يوماً لبساتين فلسطين . بالحياة ، لا بالإرهاب ولا بدولة البانطوستان .

مقال



تفريغ العقلانية من الداخل

عبد الحميد البرنس

يحاول هذا المقال ، وفق دالة العنوان أعلاه ، مقارنة خطاب الحزب الشيوعي السوداني ، وذلك من خلال توصيف وتحليل بعض وحداته الدالة ، في سياقها العام ، على كمنون نزعت «اللاهوتية» ، التي عملت ، في الماضي ولا تزال ، على تفريغ مفاهيم «التنوير والحداثة» ، كأجندة مجتمعية ذات أولوية قصوى ، من مضامينها العقلانية ، إذ كيف يمكن اعتبار رؤية ما علمية فيما يتم انتاجها كما سيكشف النقد التطبيقي بذات آليات انتاج الوعي الغيبي؟!

لقد جرت تلك العملية ، في أغلب الأحوال ، بواسطة مفهوم «النموذج» ، الذي يشير ، ما هنا ، إلى معالجة معطيات الواقع المتجدد وفق تصورات «الماركسية السوفيتية» ، بوصفها «حقائق نهائية صالحة لكل زمان ومكان» ، حسبما يذهب إليه مسكوت الخطاب

محل الاهتمام ، إن لم نقل منطوقه أحياناً ، مما يجعله ، برغم مظهره العقلاني ، خطاباً ماضوياً تقليدياً تابعاً لقيس « الشاهد » على « الغائب » على حد تعبير « الفقهاء ».

إن الطابع اللامعقلاني لألوات انتاج الخطاب ، يكشف عنه ، بصورة بالغة الدلالة ، هذا المقتطف من قرار المؤتمر التداولي لكادر الحزب الشيوعي السوداني (١٩٧٠/٨/٢١) ، الذي يناقش قضية ما أسماه (قلب السلطة عن طريق العنف) : ترتبط بهذه القضية قضية قلب السلطة عن طريق القوة . وهنا أيضاً لانضيف جديداً ، فالماركسية اللينينية واضحة فيما يختص بالشروط اللازمة لإنجاح التمرد المسلح مادياً وسياسياً : لكي ينجح التمرد المسلح ينبغي ألا يعتمد على التأمّر ، ولا على الحزب وإنما على الطبقة الطليعة . هذا هو الشرط الأول .. (ف.أ. لينين : الماركسية والتمرد المسلح) . هذه هي وجهة النظر الطبقيّة ... وهذا هو الموقف الذي تمسك به المكتب السياسي لحزبنا وهو ينظر في اقتراح تنظيم الضباط الأحرار بالتحضير لتغيير السلطة عن طريق انقلاب عسكري .

يحيل النص المتقدم ، بادئ ذي بدء ، إلى الغياب التام لبدا « الخصوصية التاريخية » ، قمصدر المعرفة ، وهو النص الماركسي اللينيني ، إذ يتم تطبيقه على واقع مغاير حرقياً ، يقع خارج النسبية ، في المطلق ، ولا فرق ، في ظل هذا التعامل اللاجديلي ، ما بين المعطى الاجتماعي التاريخي مجال حركة الحزب الشيوعي الجنوب إفريقي أو الفرنسي أو السعودي ، ذلك أن الآليات المنتجة للخطاب ، عوضاً عن صياغته اللغوية الجازمة ، هي ذات الآليات المنتجة للخطاب اللاهوتي ، فهناك ، على سبيل المثال ، آليات : « النقل » / « الشرح » / « الاتباع » / « الالتزام » ، وهي في مجملها ، نوال ، أو شواهد ، على معرفة « قبلية » ، وليست « بعدية » (قائمة على التجريب والمقاربة النقدية لمعطيات الواقع) ، ويمكن القول ، بكلمات أخرى ، إن النص محل الوصف والتحليل ، في علاقة اشتباكه اللاجديلي مع « النص اللينيني » من جهة ومع « مقترح الضباط الأحرار » من جهة أخرى ، قد عمل على استخدام المنتج اللينيني المشروط ، بسياقه الاجتماعي التاريخي ، كمانع لمشروعية الفعل الاجتماعي السياسي ، أو كسلطة نصية ذات نفوذ مطلق في مجابهة واقع تاريخي مغاير ، هو الواقع السوداني في بدايات حكم المشير السابق جعفر نميري (٦٩ - ١٩٨٥) وقبيل إعدام عبد الخالق محجوب السكرتير السابق للحزب الشيوعي

السودانى (٢٨ يوليى ١٩٧١).

هذه النزعة « اللاهوتية » ، كان لابد ، ريثما يكتمل البعد الميتافيزيقى الدال عليها ، من رسم (فردوس مرتجى) ، يعطى للخطاب قوته الدافعة ، سواء على مستوى المؤسسة الحزبية والأفراد المنضوين داخلها ، أو على مستوى عمليات الاستقطاب الدائرة فى حقل الصراع الاجتماعى والأيدىولوجى العام ، ما وسم هذا الخطاب ، على صعيد تجلياته التاريخية ، بطابع (التبشير) بالنموذج السوفيتى للماركسية ، الذى يبدو ، فى كتاب عبد الخالق محجوب « الماركسية وقضايا الثورة السودانية » ، وكأنه أداة الخطاب محل الاهتمام وموضوعه فى آن ، ومن ذلك : « إن ظهور النظام الاشتراكى كتنقيض تاريخى للنظام الرأسمالى وتطوره الهائل هو مكتسب ثورى لعمال وشعوب العالم أجمع ويوفر إمكانيات النمو اللاحق للحركة الاشتراكية والتحررية العالمية ».

على أن هذا الطابع (التبشيرى) ، لم يتجل ، كما يعكس مثال النص السابق ، على نحو صريح يكشف تهافته وابتذاله ، وإنما تبدى على الدوام من وراء ستار كثيف من العقلانية الزائفة ، وهى عقلانية قوامها : استخدام بالغ العمومية لمفردات الجهاز المفاهيمى الماركسى ، التأكيد على عيانية الفردوس الماركسى وتحققه واقعياً لتدعيم نزع الالتباس بينه وبين الفردوس الدينى ، وتضخيم المنجز السوفيتى المادى الناجم عن تطبيق التصورات السوفيتية الواجب اتباعها ، وهو ما ظل الحزب الشيوعى السودانى يردده فى خطابه حتى قبيل إعلان البروسترويكا ، مؤكداً أن « المنظومة الاشتراكية حققت تقدماً ملموساً فى جميع قروع النشاط الإنسانى وانعكس (ذلك) فى تحسين ملموس لشعوب بلدانها اجتماعياً ومادياً وروحياً ».

إن اعتماد هذا النهج اللاهوتى ، فى مقارنة معطيات الواقع السودانى ، لم يقتصر ، فى ختام القول ، على شقيه الإتباعى والتبشيرى ، وإنما تعداه ، كيما تكتمل الدائرة تماماً ، إلى وضع النموذج ، أو الفردوس الاشتراكى القائم ، فى موقع (المقدس) ، مما حال دون الخطاب محل الاهتمام وإدراك التحولات التى كانت تتم داخل بنية الفردوس نحو (الانهيار) ، أكثر من ذلك ، كانت كل محاولة تضع المقدس موضع نقد تجابه من قبل الخطاب بملاسنة لاقتنقر الى عنف الصنيع البلاغية القديمة ، ويبرز هذا الملمح ، على نحو دال ، خلال سبيعينات القرن الماضى ، عندما أصدر كاريلو أحد قيادات الحزب

الشيوعي الأسباني كتابه المهم « الشيوعية الأوروبية والدولة » ، الذى أوضح فيه ، كشاهد عيان عاش حوالى أربعين عاماً منفياً فى الاتحاد السوفيتى بعد الحرب الأهلية الإسبانية (١٩٣٦) ، مدى تكلس التجربة السوفيتية وصيرورتها بونما ناهيك عن ضرورة تعميمها على صعيد عالمى ، فى ذلك الوقت ، لم يكن أمام خطاب الحزب الشيوعي السودانى ، لاتخاذ موقف إزاء آراء كاريللو التى أثبت التاريخ دقة أحكامها النقدية لاحقاً ، سوى تقمص موقف المؤمن المنافع:

« لو بحث تروتسكى من القبر لما عبر عن أفكاره بهذا الإفصاح وقد بذ كاريللو غلاة التروتسكيين المعاصرين فى صياغة الفكر التروتسكى الموغل فى الذاتية النابعة من الهزيمة الماحقة التى سحقت جنوره وثماره على يد لينين والبلاشفة ».

تقليدية هذا النص ، لانتوقف عند حدود امتلائه ، على قصره ، باللغة المجازية ذات الطابع الانشائى وأحكام القيمة المجانية ، كما لانتوقف عند استعارة التكنيك اللاهوتى فى بيان النتائج الناجمة عن الاختيار بين نقيضين ، وإنما تتجاوز ذلك إلى عملية تشكيل المعنى نفسه ، فهو جملة واحدة ممتدة من البدء إلى المنتهى ، مسار قدرى بامتياز ، تغيب خلاله الفواصل أو النقط أو حتى جمل اعتراضية توضح نسبية الفكر وتعرجاته وتعبده وحراك انتاجه الجدلى ، فالنهج اللاهوتى القائم وراء هذه الصياغة ، لم يضع ، فى صدارة اهتمامه ، فيما هو يقارب آراء كاريللو المفارقة ، سوى إعادة اعتبار المقدس ، بوصفه مفاهيم ومقولات قبلية واقعة فوق مستوى النقد ، كما يكشف ذات النص ، إذا استخدمنا بعض المصطلحات الإعلامية المتداولة ، عن ماهية « القائمة بالاتصال » ، الذى يترك ، هاهنا ، أن رسالته الأساسية لاتستهدف نقد آراء كاريللو بما يسمح فى المحصلة النهائية بعرض معالمها الجوهرية وفقاً لما يمكن أن نطلق عليه تعبير « ديمقراطية الكتابة » أو « جدلية المعرفة » ، فهو يؤدى وظيفته حسب السياق لا كقائم بالاتصال بل « كحارس للبوابة » يعمل على توجيه الجمهور المستهدف « كقطيع » ، أو على تأمين مصدر المعرفة الوحيد المتاح من تسلسل معارف « أخرى » لاسيما إذا كانت منتجة بآليات ليس من بينها « الاتباع » أو الركون إلى مسلمات ذات مظهر عقلانى حتى!؟.

إعداد ، أحمد الشريف

ثقافات

لم يعد المرء يتذكر جيداً أسماء المجلات العربية والمصرية التي توقفت مثل : (الفن السابع المصرية - المنتدى وشئون أدبية الإماراتية) ، أو ما زالت تتعثر مثل : (الأدوات البيروتية - شموع المصرية) ، أو تقلصت مثل : (سطور المصرية) ولكن - والحمد لله - هناك حرص من المسؤولين على استمرار التواصل مع الأبناء المشاغبين عبر مجلات جديدة .. كذلك لم يعد المرء يقف عند ظاهرة العيش برثة ثقافية واحدة ، رثة ينتجها المشرق العربي ، (فيما الرثة الأخرى ضامرة) خاصة من السعودية ، سواء تلك المطبوعات التابعة لوزارة إعلامها أو التابعة لأنديتها الثقافية مثل مجلات : (علامات - جنور - الراوى - نوافذ) رغم أن عدداً كبيراً من كتاب وُدباء المغرب العربي (تونس ، المغرب) ، صارت لنا لقاءات كثيرة معهم عبر المطبوعات الممولة من المشرق العربي وتأتيها من أوروبا مثل (جريدة الحياة ومجلة أبواب الصادرتين من لندن).

كذلك بدأت ظاهرة ثالثة تطفو مقتربة من القانون لقوته النافذة ، فمجلات أقصى المشرق العربي (الخليج) وجنوبه (السعودية) ، يملأها أول هذا المشرق ، الذي يمكن جمعه بكلمة (الشام) ، وتقعيلاً ، (سوريا ، لبنان ، فلسطين ، الأردن) ، وعلى سبيل المثال العدد الأول من آخر مواليد المطبوعات العربية ، مجلة (ثقافات) الصادرة عن جامعة البحرين ، تحولت إلى مجلة (المشرق العربي) ، لولا ضيوف ثلاثة من كتاب تونس .

لابأس .. حتى لو استخلص بعض المشاكسين ملحوظة تبدو طريقة من العدد

أدريس علي

الأولى

رواية

سعد سليمان

هكذا ببساطة

الأول من مجلة (ثقافات) الفصلية البحرينية مفادها : إن وحدة ثقافية تمت بين القوس الأول للمشرق العربي (سوريا) ، والقوس الأخير لهذا المشرق (البحرين) ، مع هذا فنحن نحب أن نقراكم ونستقطع ساعات من وقتنا كي نتحاور معكم عبر (ثقافات) ، تحية البحرين وجامعتها ورئيس تحرير مجلتها (د. علوى الهاشمي) وإلى لقاء آخر.

(أبواب) . . الثقافة والمقاومة

مجلة (أبواب) ، الفصلية التي تصدر في لندن ، صدر عددها الجديد وبه أكثر من ملف ، الأول ، عن تاريخ الأفكار الاسلامية بخصوص التحديث والعلمنة ، بحث طويل ، كتبه ميشل هوينك وهو جامعي هولندي ، لقد قال ، إن قدرة الاسلام على استيعاب التحديث والتجديد ، ظل موضوعاً مركزياً في الدراسات الأكاديمية ، حول كل من الاسلام التقليدي والحديث على حد سواء . ثم مقال الكاتب والجامعي ، العراقي ، سامي زبيدة عن (الاسلام وسياسة الجماعة والمواطنة) ، الذي تناول فيه موضوع الدولة الدينية والدولة المدنية بتحليل عميق لعدد من أنظمة الحكم المركزية في منطقة الشرق الأوسط واستكمالاً لموضوع الملف جاء مقال الكاتب اللبناني ، حازم صاغية بعنوان (من الوعي القومي إلى الوعي الأصولي) ، فقد كان الانتقال من سطوة الوعي القومي العربي على سياسات المنطقة إلى سطوة الوعي الاسلامي ، طويلاً ومعقداً . هذا الملف الدسم ، لحقه دراسة متفردة للكاتب الموريتاني ، محمد سالم ولد سيدي عن (القبيلة والدولة من منظور جدلية الندرة والوفرة) ، وأيضاً عدد من المقالات والنصوص الأدبية والدراسات عن الشعر الكردي وسينما يوسف شاهين ، وعن الثقافة والتنمية . ويبدو أن النقاش حول الثقافة والتنمية دخل مرحلة جديدة ، أكثر ثقافة ، ابتداء من الخمسينيات ولاحقاً نظر إلى الثقافة على أنها عامل من عوامل المقاومة ، خصم عنيد للتغيير.

(ألف) . . لغة الذات

تواصل مجلة " ألف " العدد الثاني والعشرون مسيرتها في ضخ رؤى وأفكار

جديدة فى الساحة الثقافية العربية . هذا العدد عن " لغة الذات : السير الذاتية والشهادات . مقالات وشهادات لعدد كبير من الكتاب والكاتبات : صبرى حافظ ، إبراهيم فتحى ، محمد بيرى ، فاطمة موسى ، عالية ممبوح ، لىلى أبو العلا ، شيرين أبو النجا ، سامية محرز ، ليس النقاش ، وغيرهم ، لقد تصاعد مد نشر السير الذاتية والكتابة عن النفس فى العشرين عاماً الأخيرة وتبع ذلك توسيع مجالها كنوع أدبى ، وقام النقد الثقافى والأدبى بدوره فى إعادة النظر فى الموضوع ، بدءاً من " جيمس أولنى " الذى أشرف على مجموعة دراسات نظرية بعنوان " السيرة الذاتية " ١٩٨٠ وحتى نوايت رينولدز الذى أشرف على كتاب يفند ادعاء المستشرقين بغياب السيرة الذاتية فى الثقافة العربية بعنوان " تأويل الذات : السيرة الذاتية فى التراث الأدبى عند العرب ٢٠٠١ .

لا يقتصر خطاب السير الذاتية على كونه منبثقاً من رحم ثقافة معينة تحدد معالمه ، بل يرتبط أيضاً بال لحظة الثقافية التى يبرز فيها والتى ترسم ملامحه . ولهذا من الضرورى الكشف عن التنوع فى تصوير الذات وعدم افتراض وجود نموذج مستقر وعبر الرغبة فى العود الاستكشافى لمدار السيرة الذاتية .

(ثمن الكرامة)

مطبوعة صدرت عن : مركز حقوق الإنسان لمساعدة السجناء . هذه المطبوعة احتوت على أعمال ومناقشات الندوة التى أقامها المركز: يذكر إنه فى فبراير ٢٠٠١ ، أصدر مركز حقوق الإنسان لمساعدة السجناء واحداً من أفضل التقارير التى يمكن أن تصدر عن إحدى مؤسسات حقوق الإنسان . كان هذا العمل تقريراً يحمل اسم " التعذيب حقيقة قضائية " ، ويتناول بالتحليل ظاهرة التعذيب فى مصر خلال عقدي الثمانينات والتسعينات عبر القراءة الفاحصة لـ « ١١٢٤ » حكماً قضائياً أصدرتها المحاكم المدنية فى مصر متضمنة إلزام وزارة الداخلية بسداد مبالغ تتراوح بين خمسمائة جنيه إلى سبعة عشر ألف جنيه لمواطنين ثبت أنهم عذبوا بطرق مختلفة .

البيان

صدر عدد يوليو / أغسطس من مجلة البيان الكويتية . عدد خاص عن (القصة القصيرة) ، دراسات ونصوص من مصر وسوريا والمغرب والجزائر وتونس . إضافة لقصص قصيدة من الأدب العالمي . أسبانيا ، اليابان ، إيطاليا ، اليوسنة ، ألمانيا .

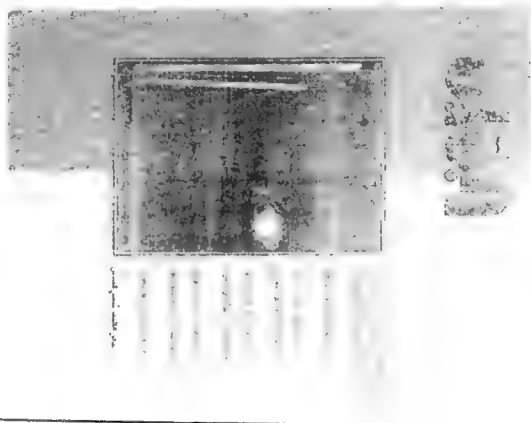
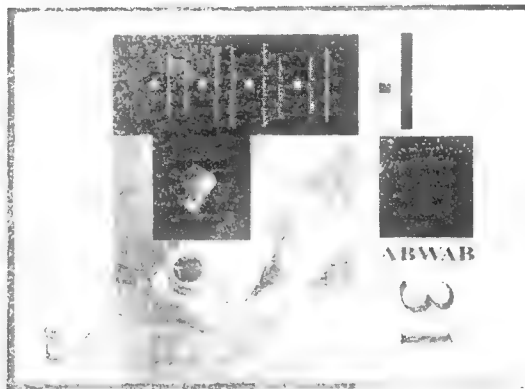
يقول د. خالد عبد اللطيف في كلمة البيان " يأتى تخصيصنا هذا العدد للقصة ، إيماناً منا بما تحتله القصة اليوم فى أدبنا العربى من مساحة وماتشكله من أهمية للمتهمين بالإبداع الأدبى .

هكذا . ببساطة

مجموعة قصصية جديدة للكاتبة (سعاد سلمان) قال عنها الأستاذ طلعت الشايب ، كتابة حميمة تحول اللحظة العابرة إلى تجربة والتجربة إلى فن . فى كل قصة من قصص هذه المجموعة حالة شديدة الخصوصية والشراء .

النوبى

رواية جديدة للكاتب إدريس على ، صاحب (دنقلة) و(انفجار جمجمة) ، و (المبعوثون) و (واحد ضد الجميع) و (وقائع غرق البعثة) . فى هذه الرواية الجديدة (النوبى) ، يفتح لنا نافذة جديدة على عالمه الأثير ، عالم الجنوب بما يحمله من أغاني وحكايات وأوجاع الذكريات والتراث القديم .



قصة



خالتى فاطمة

صفاء النجار

أتشبهت بزادها الأخير ، وعزائها الوحيد وهى تجرجر المتبقى من العمر
- سنة ولاتنين وأرجع له .

أحاول أقناعهم فلا يفقهون ويصدرون لى

- عيب

- الناس هتأكل وشنا

- إيه ! .. أرضنا مش سيعاها

- نهيوها فى حياتها وعازية ترجع لهم

ويزعق والدى

- هاتو المفصلة ، قلة عقل نسوان

أضافلهم وأخلق علينا الباب ، أكشف وجهها الذى ارتاحت تجاعيده ، أقبل مفرق شعرها

الأبيض تشكو لها دموعى قلة حيلتى فتباغتتى بسؤالها الذى لامله عن الحنة وهل اكتشفوا

علاجاً يزيد كثافة شعرها كي تضعه تحت رأسها فى القبر ولما لاتجد إجابة لسؤالها غير ارتباكى وإشفاقى عليها توصينى بالنبى أن أضع مخدة تحت رأسها ، وللمرة التى لأستطيع عيها تطلب منى فتح سحارتها ، وتشير إلى المخدة التى صنعتها من زغب الحمام ، ابتسم حاضر ياخالتي . وأداعبها مشيرة إلى سنتى الذهب فى فكها العلوى

- وأسنانك الذهب ؟-

تغضب ملامحها وتحذرنى

- مش هسامحك يوم الدين

أضمها إلى صدرى وتتبادل المواقع .. وحذنا تنهيت لبكاء قطعة اللحم الحمراء بعد موت أمى ، فضممتى وبأصابعها قطرات الماء المسكر فى فمى وأعطتني اسمها وطبعها وصرت ابتها ، كانت عمى ، شقيقة أبى مع شقيقات كثيرات ، ولم تكن لى خالة ، فميزتها عنهن بمحبتي ونداء خالتي.

يفترق ما بيننا عويل النسوة ميتة ومجنونة ومحاولات لكسر الباب ، أخلع قلة حيلتى وأهددهم بحرق نفسى إن لم يتركوها لوصيتها .. خيروها فاختارته ، كان الخيار لها والقرار لهم . ولما انفض مجلس العائلتين ، قامت تجمع سنين العمر من كل ركن فى بيتها الذى كانت حيطانه وحديثه مطعماً لأخوتها ، تسحبوا إليها كل يعرض أن يصون عرض أخيه وفى الصباح قالت لهم أعرف ماتريون : البيت لكم وقبره لى وتنازات عن كل شئ . خمس وعشرون عاماً قضتكم فى بيتها ، نخلته وهى حلوة الحلوات زقاريدها تنير الأفراح ، ودفنها ونيس الأحران . وخرجت منه ونوء صغير فى ظهرها ، شكل مع الأيام انحناءة فى أعلى الظهر ، وفى غفلة من زوجها وبعد أن يئست من وصفات الحمل ، ذهبت إلى نجال كواها فى ظهرها ، فاعوجت فقرة فيه .

ولأن كفها تتساوى فيه كل الخطوط فقد أخذت نصيبها من كل شئ ، حتى الأمانى المبتورة ، والأحلام المستحيلة وماغلب خط العقل لديها سنوى غضبة زوجها ، وقسمه أن يخاصمها فتألت أكثر على ألها ، لكن عمى لم يكمل نهارة بليلته وعاد إليها بعد منتصف الليل ، يسمح دموعها بخوفه . تماماً مثلما كان يفعل عندما أغضبتها أمه وذهبت خالتي إلى بيت جدى .. يدق شبكاً حجرتها بعد أن ينام الجميع وبعد أن أطمئن لفرحة خالتي أتركهما لأشواقهما وأنام وحيد الشباك يقوب من لهفتها .

وفى الصباح تدعى أنها ستذهب للخياطة فى البندر وستبقى طوال اليوم ومن زينتها أعرف أنها ستعود قبل العشاء ، ومعها ضحكها وفى كيسها حبات أبو غفوة والحمصية



والجوزية ، تقبلنى فى وجنتى وفى أننى وتهمس كذا فى طنطا .

هل كان جدى يعرف سرنا ؟.. ربما ؟ لكنه صمم على عدم عودتها معه إلا إذا جاءت الحماة لتعتذر لها ولما كانت المرأة هى الأخرى عنيدة ، فقد ظل زوج خالتي يطمئن عليها بعد منتصف الليل حتى اشترى لها أحسن بيت فى البلد بعيدا عن المضايقات وأصررت على أن تأخذنى معها .

وبالأمس وقبل أن تسدل جفنيها للأبد أشارت لسيبتها الكبير الشئ الوحيد الذى عادت به والمغطى دائما ببشكير معطر ولا يقترب منه سواها رفعت فطاء وأخرجت عدة زجاجات فارغة احتضنتها ثم فتحت واحدة واحدة وظلت تتنفس بعمق حتى لأن العمر فى وجهها وبرضى همست .

- رايحة

يعاودون الدق على الباب والباب يستجيب لضغطهم ، يكاد ينهار تحت طوفان كرامتهم ، تسمحبنى الدوامه للقاع ومايبدى شئ أنثى به سوى خط القلب فى كف خالتي فاطمة .

تواصل

سفر بيلاطس

د. محمد فخر الدين
كلية طب المنصورة

-١-

ملعون يا بيلاطس...

.. قمرأخك ..

... لا يجد طريق المدينة ...

أنا أم بارياس ١٩

... لاتسلهم

لتصلبني ...

... على أعمدة الانارة

ليهجرني الضباب...

... من الصحارى ...

في رحلته اليومية ...

... للغد.

-٢-

صراخك يضيع ، بيلاطس

يتردد بين وديانى

ينهض أعمدتي .. فزعة

لتنفضني من فوقها ..

... إلى الطرقات

دمائي .. الزلقة ..

... الزرقاء ..

تخترق رمال الطريق...

لتلاحق..

- في السبيل -

.. صراخك الضائع

.. والضباب

-٣-

يا بيلاطس..

... لاتصرخ ..

.. أتركى ... أتركى

لميماتى..

... ينهش جسدى

يلعن .. الدماء ..

.. العفن..

يمتئ على .. بالكفانين ..

.. المرقعة ..

يلهون مع يهوذا ..

.. يقتلن ..

... أو سوف..

...

-٤-

بيلاطس ..

إذا إستحال البشر ..

... قوارضاً

... أركض معها

لاتصير ..

أرواح الشهيديات الفلسطينيات المؤمنات
الفضليات وفاء إدريس ، آيات الأخرس ،
نورا

مصلوباً هنيئاً لك الجنة
سليمان عبد المجيد مصطفى
يا فتاة ضحت بنفسها وبدمها
وروحها من أجل وطنها
وتراب أرضها ومقدسات أهلها
يامن تصدقت بروحها
وهي أغلى وأجل ماعندها
يامن جادت بنفسها ونفيسها
لرضاء ربها ودفاعاً وإنتقاماً
لأهلها وإخوانها من أعدائها
ويامن جهزت نفسك للشهادة
وكأنتك عروس ليلة عرسها
سألتك بالله كيف وجدت الجنة
وكم رأيته من نعيمها
ألا تجيبى شغوفا بالجنة
وبأحوالنا وأحوال أهلها
هنيئاً لك الجنة ونعيمها
قللشهادة كرامة وقد نلتها

... مسيحاً
... آخر ..
... مصلوب ..
... على أعمدة الإنارة
... ولاملك ..
... إكليل شوك ..
... صولجان أفاعى ..
... أودعنى فقط ...
... إلى غد ...
... لأصرخ ..
" أنا وليس بارياس "
... ولايسمعنى أحد.

* بعد ما وشى يهوذا بالسيد المسيح
ويعد محاكمة يسوع ، جاءت إحدى
المناسبات على المدينة يطلق فيها سراح
أحد المسجونين . سأل بيلاطس الناس
أ يطلق سراح المسيح أم بارياس ، وكان
لصاً ، فاختر الناس بارياس وحينها صاح
بيلاطس : " إتنى برئى من دم هذا البار ..
دمه عليكم وعلى أبنائكم إلى يوم الدينونة "
إن الآيات والكلمات الآتية مهداة إلى

